





مَرْيَمُ كَحِكْمَةٍ قَتَلَتْ وَحِيدَ الدِّارِ

قد طبع الكتاب بمطبعي بمشورته مناجاة الحكمة والجهات

المعروف فيه

شرح الامتياز

في الطبقات

الحكيم الكامل نصير الدين الشهيد بالحقيقة الطوبى

في الطبعة الثالثة المملوكة لمقتضى كشور



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبیوات على جملة يستقيها من تليست له  
ولا ينفع بالاصح منها من نفس عليه والتكلاون على التوفيق وانما اعيد وصيتي  
والكره التماسي ان يضت بما يشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضمت على من لا يوجد فيه  
ما اشدت طه في اخر هذه الاشارات **اقول** ان هذين الذين عن من الحكمة النظرية اعني  
الطبيعي والاهلي لا يخافون عن الغشوق شديد انتمت بها عظيم ان الوهم يعارض  
العقل فما خذها والباطل يشاكل الحق في مباحثتها ولذا كانت مسائلها معارضة  
الاراء المتباينة ومصادمها لا هواء المتقابلة بحيث لا يرجحان قطبا على اهل زمان  
ولا يكادان يتصالحا عليهما نوع الانسان والبناء طرقيها يحتاج الى مزيد تجسير بيد  
العقل ومعين من الذهن وتصفية للفكر وتدقيق النظر وانقطاع عن الشوائب  
الحسية وانقصال عن الوساوس العادلية فان من تسير الى الاستبصار فيها فقد سار  
نورا عظيما والآن قد خسر خسرنا لان الفاتورة بما ملق الى من اتب الحكماء  
محققين الذين هم افاضل الناس والحاسر فيهما نازل في منازل المتفلسفة المقلدين  
الذين هم اذا ذل الخلق ولذلك وصي الشيخ بتجف هذا القسم من كتابه كله التحفظ  
وامر بالنظر به كل الضمت وانما اسأل الله الاصابة في البيان والعصمة عن الخطأ





بالضرورة وهو الجهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة اعني الطول  
والعرض والعمق وعلى التعليمي وهذا الحكم المتصل الذي له الابعاد الثلاثة والمراد  
ههنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد نرى في الفاضل الشارح حد المذكور  
اما اولها الجهر ليس جنسا لما تحته واجال بيانه على سائر كتبه واما ثانيها  
فبان قابلية الابعاد ليست يفصل لا تهاو كانت وجوبية كانت عرضية اذ هي  
نسبة ما يلزم من كونها عرضية احتياجا محلها الى قابلية اخرى لها وايضا يلزم  
ان يكون الجسم متقوما بعرض والجواب عن الاول انه انما ابطال كون الجهر جنسا  
في كتبه بان اخذ مكان الجهر الموجه في موضع ابطال كونه جنسا وهو لا يلزم  
من لوازم الجهر ولا شك في ان لا يلزم الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني انه ابطال  
كون قابلية الابعاد فضلا وهي ليست بفصل لا تهاو لا تتصل على الجسم بل الفصل هو  
القابل للابعاد المحل على الجسم وهي شئ ما من شأنه قبول الابعاد فظهر انه في  
هذا الترتيب مغاير لما افاد ان الجسم يكون اما مثلها من اجسام مختلفة  
كالحيوانات او غير مختلفة كالسراير او مفرقة او لا شك في انه قابل للانقسام فلهذا  
اما ان يكون ذلك الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا يكون وعلى المتقدمين  
فاما ان يكون متناهية او غير متناهية قال فلهذا احتمالات اربعة اولها كون  
الجسم متألفا من اجزاء لا يتجزى ومتناهية وهو ما ذهب اليه قوم من القدماء  
واكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متألفا من اجزاء لا يتجزى غير متناهية  
وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير  
متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل للانقسامات متناهية وهو ما اختاره  
محمد الشهرستاني في كتاب له سماه بالمنهاج والبيانات هكذا قال الشارح في كتابه  
المعروف بالجهر المفرد وارجعها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل  
لكنه قابل للانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريدون  
ان يثبتوه وانما الجسم المؤلف فيسمى في موضعه القول فيما نشاء الله تعالى قال وهو اشار  
قال لفاضل الشارح ان الشرح يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل  
او السوء الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضه الوهم



الوهمية والفرضية ومن ضعف من الكتاب قوله ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان  
 كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يليق بالآخر وانك ليس ولا واحد  
 من الطرفين يليق بالآخر **قول** هذا ابتداء شروع في النقض وانما اتخذ  
 من الحكم الرابع وبينا ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماسك ليجلوا ان لا يلاقى الطرفين  
 او يلاقيهما وان لاقاهما فاما بالاسر لا هذه اقتسام ثلثة والا قول ينافي كونه حاجباً لهما وايضا  
 يقتضي تناقض الحكم الثاني وهو تألف الاجزاء من هذه الاجزاء لان التألف لا يتصور الا بعد  
 ملاقات الاجزاء والثاني ايضا ينافي كونه حاجباً لهما عن التماسك ايضا يقتضي تراخي الاجزاء  
 وهو محال في نفسه ومناقض الحكم الثاني ومع جميع ذلك مستلزم للطلب كما سيأتي في  
 ثالثا يقتضي التجربة والتشبه لم يذكر القسم الاول والثاني او كلاهما ان لا يلاقى  
 الطرفين او يلاهما لان الخصم لم يذهب اليهما فتبادر الى ذكر القسم الثالث الذي  
 يفيده النقض بقوله لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يليق بالآخر وعد  
 تمت بذلك حجة على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث بابطال  
 نقيضه للشغل على القسمين المتروكين اعلم الاول والثاني فكان نقيضه قولنا  
 ليس كل واحد من الطرفين يليق من الاوسط شيئاً غير ما يليق بالآخر وهو يصدق  
 مع عدم الملاقاة ومع الملاقات بالاسر تترك الاول لان احاطتها طهر وصرح  
 برفع الثاني بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين بليق من الاوسط شيئاً  
 غير ما يليق بالآخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقات بالاسر وانما خفي  
 بالذكر لانه مذهب لبعضهم كما سيأتي ذكره ولانه مع احاطته  
 مستلزم للطلب وانما رجع الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة  
 قد تمت لانه لا يريد الاقتصار على نقض مذهب الخصم بل يقصد ابطال  
 هذا الرأي في نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب  
 اليها ذهب قوله وانتهجت لوجوه يجوز فيه مداخلة الوسط حتى تكون  
 مكانها او خيرها او ما شئت فسمه واحد الم يكن له بد من ان يتنقل  
 فيها قول يريد بيان احاطة حال القسم الثاني وهو القول بالداخلية ففسره او لا يتحد  
 المكانين والحذين واعلم ان المكان عند القائلين بالجزء غير المحسوس

وذلك لأن المكان عندهم قريب من مفروقه الغوى وهو ما يعتد عليه المتكلمون  
 كالارض للسير ولا اعتاد عندهم هو ما يسميه الحكماء ميلا واما الخبز عندهم فهو  
 الفراع المتوهم المشغول بالشئ الذي لو لم يشغله لكان حلاء كما دخل الكون  
 للماء واما عند الشيعة وجه الحكم كما فيها واحد وهو السطح الباطن من الحاوي  
 المماس للسطح الظاهر من المحوى فلما لم يكن المتأخر عنه فيه مفيدة فهنا كان  
 المفهوم من المكان والخبز عندهم معلوماً غير محتاج الى بيان اشار اليه بقوله  
 مكانها وخبزها وما شئت قسمته لثلاثين فاشق في العبارة المعنى ان الطرف  
 لخبزها مجوز ان يدخل الوسط فلا بد من ان ينفذ في الوسط بقوله فيلق  
 غير ما لقيه والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة اقول  
 اي فيلق الطرف حال النفوذ في الوسط غير ما لقيه حال المماس قبل النفوذ الذي لقيه  
 حال المماس قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة والمراة بيان  
 مفيدة الملاقي في الحالين من الجانبين فانه يقتضى قسمة الوسط بقسمتين  
 يمكن ان يفهم من قوله فيلق غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ في الوسط قبل  
 تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماس قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال  
 النفوذ غير ما يلقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضى  
 قسمة الوسط بثلاثة اقسام والفاضل الشارح فسر على هذا الوجه ثم طعن فيه  
 بان هذا البيان اقتضى ابراهاناً واول هذا التفسير يقتضى ان يكون للنفوذ الذي هو  
 ما اقول وهو حال المماسية ووسط وهو حال الذي بعد المماسية وقبل تمام المداخلة وآخر  
 وهو حال تمام المداخلة وهذا مما يصح على رأى نقاة الجزء الذي لا ينبغي وهو ان يكون  
 الحركة متصلة في ذاتها فاقالة الانقسامات واثباته مبني على نفي الجزء ولا يصح على  
 رأى مثبتيه فان التحرك لا يمكن ان يلاقى بالحركة الواحدة عندهم متصلة  
 منقسماً فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة والحق  
 هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون اقناعاً بل يكون شاكاً  
 على صراحة على المطلوب بقوله واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقي  
 الوسط ملاقياً لآخر الطرف ملاقاته الوسط له وان لا يتمين به الوسط

اذ لا فراغ عن لقائه فح لا يكون ترتيب ووسط وطرف ولا انزاد يا دجهم فان  
 كان شئ من ذلك لم يكن ما يكون عند تقوهم المداخلة من الملاقات بالاسو  
 بل بقي فراغ وانقسم ما يتلاني القول على المداخلة الذممة يقتضي ان يكون الطرف  
 الملاقي للوسط بعينه المداخلة بالاء ملاقيا للطرف الآخر المداخل اياه فانها متلافيان  
 بالاسو وحين تقع الامتياز في الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون  
 الشئ بحيث لا يشارك اليه اشارة حسيية وذلك لان الاشارة الحسيية الواحدة  
 يكون بعينها اشارة الى الاخر اذ لا فراغ عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون  
 ترتيب ووسط وطرف اي هذا الفرض يناقض المحكم الرابع المذكور  
 الجزء ولا انزاد يا دجهم اي يناقض المحكم الثاني ايضا فان كان شئ من ذلك  
 اي ان كان احد الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملاقات بالاسو وحين يناقض  
 الحكم الثالث فمن قسم الجزء والحاصل ان تجوز المداخلة يناقض لاحكام الثلاثة  
 المذكورة جميعا وتخص هذا الكلام ان القول بالاجزاء ليستلزم القول بالحد  
 ثلاثة اشياء اما امتناع ما ذاتا وملاقاتها بالكل او البعض وذلك ليستلزم القول  
 بالحد ثلاثة اشياء اما امتناعها فالا جسام منها وان عدم امتيازها في الوضع  
 اخرجها وهذا محال فالقول بها محال فهذا تقرير هذه الحجة والفاصل  
 الشارح اورد من حجج مشيقي الجزء معارضة لها وهي ان الحركة موجودة  
 في قدرة الذات وينقسم الى ما مضى وإلى ما يستقبل وهي غير موجودة في  
 ما في الكل وكولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهوان القسم لو كان  
 جميعه موجودا لكونه غير قادر ان لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتكسر من السكون  
 ولا لا ينقسم ما في الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى وينحل هذا  
 الشك عند تحقيق اتصال المقادير على ما سياتي قوله وهم واشارته وصح الما  
 من يكاد يقول بهذا التاليف ولكن من اجزاء عن مستأهية  
 قول يريد ابطال الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاسرعة  
 المذكورة وهو كما لا يخفى على حجج نقاة الجزء ولم يقدرنا على مردها اذ عني  
 اهلها وحكمها بان الجسم ينقسم الى انقسامات لا تنتهي لكنهم لو فسرتم

هذا ما حوت  
 اتصال الجسم  
 وانقسامه  
 الى اجزاء

بين ما هو مجرد في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقا فظننا ان كل  
 ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا يتناهي فيها حاصل فيه بالفعل  
 فحكمنا باشتراكه على ما لا يتناهي من الاجزاء صويحا وهذا الحكم ينعكس عكس  
 النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن  
 ان يحصل فيه ثلثهم معترفون بوجود كثرة في الجسم وان الكثرة انما يتألف  
 من الاحاد وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد يحصل من اقوالهم  
 مقدمتان هما ان الجسم يشتمل على اشياء غير متقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون  
 منقسما فانه لا يقبل لقسمه فينتج فاجسم يشتمل على اشياء لا يقبل القسمة وهذا  
 هو القول بالخبر والتجزي وقد لزمهم وان لم يصبر جوابه الا ان القائلين به  
 يقولون باجزاء متناهية وهو لا يذهبون الى ما لا يتناهي فهو لا يذهب  
 ان يقولوا هذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية قلة وقد تناظر الفريقان  
 فلما لزم اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع قطع  
 مسافة محدودة في زمان غير متناهية ارتكبوا القول بالطرفة ولما لزمهم  
 ايضا وجوب كون الشتمل على ما لا يتناهي غير متناهية في الجسم حوزا وتداخل اجزاء  
 ولما لزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول تجزئة الجزر القريب من مركز الزجاء عند  
 حركة البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب ابطا منه ارتكبوا  
 القول بسكون البطي في بعض زمرة حركة السريع ولزمهم من ذلك القول  
 بانفكاك الزجاء عند الحركة فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطرفة وتفتك الزجاء على ما هو  
 المشهور قال ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية  
 فان الواحد والمتناهي من وجود ان فيها قول قال لفاضل المشرح الكثرة يقع  
 بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ما لكثرة والاخرى من مقولة  
 الزكم والتأني من مقولة المضاد والواحد على التقديرين موجود فيهما اما المتناهي  
 ان اراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجودا في كل كثرة لان الكثرة  
 يقع على الجزئات ايضا وان اراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجودا في  
 كثرة حقيقية لانه لا يكون موجودا في الاثنين اذا لاعد حاد من



لكنه يكون موجوداً في كل كثرة اضافة لانه لا اثنين ليست بكثرة اضافة  
 فاذا نفي عن الحمل لكثرة على الاضافة حتى يستقيم الكلام اقول هذه مواخذة  
 لقضية كلية الفائدة اذ المقصود واضح قال فاذا كان كل متناه يقبل حذوها مؤلفاً من احاد  
 ليس له حجم اريد من حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيداً المقدار بل عسى العدد  
**اقول** تقرير لكل عدد متناه من الكثرة اذا اخذ مؤلفاً فلا يخلو اما ان لا يكون حجم  
 ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او يكون وهذا ان قسمنا والشيعي اشار الى ابطال القسم  
 الاول بان التأليف على ذلك التقدير لا يكون مفيداً للمقدار وذلك لان الحجم لا يزداد  
 به ثم قال بل عسى العدد اي بل عساه لا يفيد العدد ايضاً ولم يقل بل العدد  
 قال الفاضل الشارح وذلك لوتوع الطوق بانه يفيد زيادة العدد وان لم يكن  
 يفيد زيادة المقدار وفي التحقيق ليس يفيد هاهنا ايضاً لان الاجزاء اذا كان مقدارها  
 مساوياً للمقدار الواحد منها يكون في الحيز الواحد وحده يستحيل ان يقع الامتياز  
 بينها بنفس الحجية او شئ من لوازمها اذ لا يختلف الحجم ولا شئ من العوارض لانها  
 متساوية النسبة الى جميعها واذ لا امتياز اصلاً فلا تعدد الا ان الشيعة لما لم يكن  
 محتاجاً الى هذا البيان لم يحكم بالفني ولا ثبات بل بنى الامر على التجويز واقرل عدم الامتياز  
 في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز في العوارض فان للنقط التي هي اطراف اضلاع انظار  
 الذائقة يجمع عند المر كزج حيث لا يمايز في الوضع ويختلف احوالها العارضة  
 بسبب صدادها للخطوط المختلفة ويكون يتعدد بتلك الاعترافات والحواس في  
 ذلك ان التعدد من لواحق التغير والتغاير قد يكون عقلياً او قد يكون وضعياً  
 وعند التدخل يرتفع التغاير الوضعي دون العقل فيرتفع للتعدد الوضعي دون  
 العقل فلذلك حكم الشيعة بارتقاء التعدد على سبيل التجويز قال وان كان  
 لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاصنافات بينها  
 في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة فمكان جسم استولى  
 هذا هو القسم الثاني من القسمين المذكورين واراد ان يؤلف من كثرة  
 متناهية جسماً ذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ان يزداد الحجم بزيادة  
 الاجزاء وانما يتأتى باضافة بعض الاجزاء الى بعض في الجهات الثلاث حتى تصير المؤلفات



طوله ايضا عميقا فيكون جسما و قوله حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم اى حصل  
 حجم في كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل في الجهات  
 الثلاث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما مما نفع لان يدخل فيه آخر مثله مثال  
 الفاضل المشارح ينبغي ان يضم في المتن لفظة وذلك بان يقال وامكنت  
 الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم  
 الشيخ والناسخ وحذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول ليس الى هذا الاضمار  
 احتياجا لان الهاء في قوله امكنت الاضافات بينها لا تعود الى الكثرة بل تعود الى  
 الاحاد التي يعود اليها الضمير في قوله منها والتاليف بين الاحاد انما يحصل بالاضافات  
 بينها في الجهات لان يفرض ولا تاليف الكثرة في جهة ثم يحتاج للتأليف في الجهات  
 الاخرى اعني تلك الكثرة وكانت الفاضل المشارح فسر الاضافة بالنسبة وفهم  
 من مكان الاضافات امتكان النسب بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية  
 وبين المتخالف من غير المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد  
 ذلك حتى كان حجم في كل جهة فان النسبة انما يكون بعد صيد و مرها جسما  
 لا قبلاها ولا صوبها انفسر الاضافة بضم بعض اجزاء الى بعض كما ذهبنا اليه واعلم  
 ان الشيخ انما قصده على هذا القدر لكفاة في مناقضة القائلين بان كل جسم  
 يتألف مما لا يتناهى وذلك لان الجسم الذي الفقه قد تألف مما لا يتناهى في نفسه لم يقتض  
 بذلك بل قصد ببيان ان الاجسام المتناهية المقادين لا يتألف مما لا يتناهى اى ما يقال كما  
 نسبة حجمه الى حجم الذي احاده غير متناه نسبة متناه القدر الى متناه  
 القدر **اقول** هذا قال لقوله ان كان لكثرة متناهية منها  
 حجم الى قوله فكان جسم والجميع متعذرة شريطة وذهب لفاضل المشارح الى ان قوله  
 فكان جسم كان نسبة حجمه الى حجمه الذي احاده الى قوله متناهى القدر قضائية  
 واحدة موضوعها الجسم ومحجوها قضائية اخرى هي قوله كان نسبة حجمه ثمانية متناه  
 القدر وكان لفظة كان دالة والمجموع تالى للمقدم المذكور ولا ظهر لها ذكرنا  
 ونقدير الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية ازيد من واحد منها وحصل  
 من تأليفها في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم اخر متناه

القدر مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة شئ منها الى القدر الى شئ منها الى القدر  
 واعلم انه لم يثبت النسبة بين المؤلف من الاجزاء المتناهية وبين سائر الاجسام  
 الا بعد ان صير جسمك ذلك لان النسبة لا يقع بين ما لا يكون من نوع واحد  
 كالجسم والسطح والخط مثلاً قال لكن انزاد ياد المحي يجب انزاد ياد التاليف والتنظيم  
 فيكون نسبة الاحكام المتناهية الى الاحكام الغير المتناهية نسبة متناهية  
 الى متناهية هـ محال اقول هذا استثناء لنقيض الى المتصلة المذكورة يريد به انما  
 يقضي المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفاً مما لا يتناهى، لكن حجم المؤلف  
 من عدد ديتناهي من جملة ما لا يتناهى ما انزدي من حجم الواحد وليس بانزدي منه  
 والمتناهي باطل لانه لا يعيد من زيادة المقدم والاول ايضا باطل لانه لو كان حقاً لكان  
 نسبة حجم الجسم المؤلف من عدد ديتناهي في الجهات الثلاث الى حجم الجسم المؤلف  
 مما لا يتناهى نسبة متناهية الى متناهية لكننا كنسبة الاجزاء الى اجزاء فنسبة  
 متناهية الى متناهية كنسبة غير متناهية الى متناهية وهذا خلف محال فليس  
 الاول حقاً واذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفاً مما لا يتناهى  
 قوله اليس اذا اوجب النظرات الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفاً من مفاصل  
 غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا  
 ينفضل فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداد مفاصل اقول  
 لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفاً من اجزاء لا يتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية  
 ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة في الجسم المفرد بل ثبت ان بعض الاجسام غير  
 متقسم بالفعل مع كونه قابلاً للانقسام وهذا هو المطلوب في هذا الفصل  
 وبها يتبينها لعدم الاحتياج فيه الى برهان من ايد على ما تقدم وانها  
 اورد الفقهية الاولى موهلة وهى ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفاً من غير كل جسم  
 لان الثابت البرهان في الفصل الثاني هو ان الاجسام المتناهية لا تغادر ويجوز  
 يكون متناهية مما لا يتناهى فقط وواجب وجود جسم غير متناهية  
 القدر الحاضر وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يثبت امتناع وجوده بعد  
 البرهان ان كل شئ لم يجز ان يضاف شيئاً الى ما كان كذا في الحقيقة فاهلها وبصرها

لبيان امتناع وجود جسم غير متناهي القدر ككلاً قال الفاضل الشارح انه  
قال في القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذي هو في قوة قولنا يجب ان لا يكون في الثانية  
ليس يجب ان يكون وذلك لان تركيب الجسم من اجزاء غير متناهية متممة ان يكون  
ومن المتناهيية ممكن ان لا يكون فلا جرم حكم في الاول بالامتناع وفي  
الثانية بالامكان العام اقول انه لم يقل في الثانية لا يجب تركيب الجسم من اجزاء  
غير متناهية مطلقا بل قال لا يجب تركبة من الاجزاء المتناهية التي لا يتجزى ويدل  
عليه قوله الى ما ينفصل وقد بان امتناع تركبه منها فكان الواجب ان يقول  
في هذا القسم ايضا يجب ان لا يكون فالصواب ان يقال انه لما قال في الفصل الثاني  
ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاكليف فكانه قال ومن الناس من يجب ان  
هذا التاكليف ثم لما بطله او رد هذا نقيض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز وطأ  
قال في الفصل الاول من الناس من يقن انه كل جسم ذو مفاصل اي يزعم انه يجب  
فلما بطله او رد هذا نقيضيه وهو الحكم بانه لا يجب وبالحجة فالقضية الاولى  
مهملة كجاء في الثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون كل جسم في قوة قولنا  
ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل الامر من هنا جزئيا وهو قوله فقد  
او جب مكان وجود جسم وذلك يتكفي بحسب ما مر هذه اذ ذكر الفاضل الشارح  
عليه سؤالا هو ان امتناع حصول الانقسامات التي لا يتناهي والفصل يتقسم  
الحكم بوجود جسم لا يكون لا متناهية مفاصل على تنبيل الوجوه فذكر قال الشارح  
فقد رجا مكان وجود جسم ولم يقل فقد وجب وجود جسم واجاب عنه  
بان هذا الامكان يحتمل ان يكون حاكما وايضا ان كان حاكما فقوله يجب  
ذلك لان المتقسم من حصول جميع الانقسامات اما حصول مثل واحد منها  
فليس بواجب ولا ممكن فاذن ليس في الوجود جسم معين يجب ان يكون على  
المفاصل الا لما مر خارجي كالفلك اقول واذا ظهر انه لما سلب الوجوب عن كونه  
لجسم مركبا من اجزاء لازمة امكان كونه غير مركب ولذلك لم يكن الامكان  
في نفسه كما هو عند الحسرا في الجسم كجسم بانقسام الجسم وانتبات المفاصل على ما ذكره  
المية الفريقان امر عقلي غير محسوس فلما بطل ذلك صيرت كون الجسم متصلا في

انفس لا يوحى بها هو جسم المحسوس في الحقيقة ليس بما لا يتغير بالوجه بل يجب ان يكون دائما ثابتا  
 لا انفصال ووقوع المفصل فيه اما ينفك وقطع واما باحتلاف غير مستمر  
 قاسرين فيه كما في السلسلة واما يوهده وفرض ان امتنع الفاصل  
 بسبب اقوالى الجسم الذي حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينقص بل يجب  
 ان يكون قافلا لا انفصال لما هو في الفصل الاول واسباب وقوع المفصل لا يخرج عن الثلاثة المذكورة  
 في الكلام لا انفصال مما ان يكون مؤديا الى الافتراق او لا يكون وثالثا يكون  
 اما في الخارج او في الجسم مثال الاول ما بالعتك والقطع ومثال الثاني ما باختلاف عشرين  
 ومثال الثالث ما بالوجه كذا فيجب ليس ان يكون ثابتا من احاد لا يقبل القسمة  
 وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لاسيما الوهية لا يتوقف  
 المعنى النهائية وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطباء والمستمعين بشدة  
 القدر الذي نورد في القول لما ابطال احتمالين من الاسرعة المذكورة بقى ان المبحث  
 احد الاخرين فاستخرجنا اني بطلان احدهما بقوله وجب ان يكون احد وجوه  
 القسمة لاسيما الوهية لا يتوقف الى غير النهائية وتعين الرابع الذي هو مدد  
 الجسم من الحساسة ووجه القسمة هي الثلاثة المذكورة واما قال لاسيما الوهية  
 لان البرهان المذكور في الفصل الاول لا ينفك لا القسمة الوهية وسمى الفصل  
 تدنيها لان هذا الحكم فرع على ما تقدم قوله وهذا باب اى مسألة الجزء الذي  
 لا يخرج وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان بان اهل العلم قد اطنبوا  
 الكلام فيها والمستبصر بشدة القدر الذي نورد في هذا الكتاب وفي بعض  
 نسخ القدر الذي وردنا قوله فانه انك ستعلم ايضا ما علمت من حال  
 احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ان الحركة على اوزمان تلك الحركة  
 ايضا كذلك وانها لا يتألف ايضا مما لا ينقسم حركة ولا زمان اقول  
 قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي متصل بنفسه قابل للقسمة الى غير  
 النهاية والزم من ذلك كون الملكية القائمة بالجسم الطبيعي التي هي الجسم التعليم  
 الذي يدل على مغاييرته للطبيعي تبدل في الجسم الواحد بحسب تبدله اشكاله  
 ايضا كذلك ولزم من ذلك كون السطح الذي به انتزاع الاقسام والخطوط التي بها

ينظر الى طوح ايضا كذا لك وجميع ذلك اعني الاجسام التعليلية والسطوح و  
 المقطوع يسمى مقادير فالسبح ينه على جميع ذلك تعريضا بقوله من حال استقال  
 المقادير انه يقبل من حال احتمال الاجسام ولم يذكر لا تقسم بها لان لم يبين وجوبها  
 بعد ثم نبه ان حكم التصللات الغير القارة كالحركة والزمان حكم التصللات  
 القارة وذلك لتطابقها في العقل فان الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها  
 وكذلك زمان الحركة تنقسم بانقسامها فان لا حركة مؤلفة من اجزاء لا يتجزى  
 ولا زمان ويتبين من ذلك ان شدة الحركة والزمان الى ما مضى ومستقبل  
 وحال لا تهيئ للحال حدة مشتركة هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود  
 المشتركة تبين المقادير لا يكون اجزاء لها ولا لكان التخصيف تشبيها  
 بالهمم ووجوه مغايرة لما هو حدوده بالتمتع فاذا قد ظهر تضاد الحجج المذكورة  
 على ثبات الحركة قال اشارات قد علمت ان الجسم مقدرا او احتميا متصلا اقول  
 المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية  
 وبحسب الاصطلاح هي الكمية المتصلة التي يتناول الجسم والسطح والخط والنقطة  
 اسم محشوما بين السطوح والادوال الذي يقابله رقة القوام فالنقطة يدل بالاشتراك  
 على ما هو ذو حشوين السطوح وهو متصل للجسم التعليلي في على ما يقابل الرقعة  
 من اجسامهم والمراد هي المعنى الاول والاتصال يدل على معينين احدهما  
 صفة لشئ لا يقاس به الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء  
 يشترك في الحد وجه المتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم في على الصورة الجسمانية  
 المستلزمة للجسم التعليلي وقد يقال للجسم التعليلي عند ما يطلق المتصل على  
 الصورة الجسمانية اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال لا متدا  
 كما ان يقال الجسم بحسب ذلك متصل وتاينها صفة للشئ بقيا به الى غيره  
 وهما اعميين احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك  
 المقدار متصل بالتا في هذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك  
 بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالتا في هذا المعنى والاسم  
 كان بحسب المعنى الذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى

الاول ولما تقر هذا فنقول المقدار في قول الشيخ مقلداً الخينا متصلاً ينبغي ان يحل  
 على العرفي لثلاثين كسراً المتصل والتخين على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل  
 على ما هو فصل الجسم المتصل وحيث يكون المجموع هو الجسم التعليمي ذاته  
 كية متصلة متعينة وانما قدم التخين لانه اعرف فان القائلين بالجزم يعتبرون  
 تشاكسة الجسم ولا يعتبرون باتصاله وتقديره الاعرف في الاقوال المشارحة او المقلدة  
 التخين المتصل على الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مر وذلك  
 لانه ينبغي ان الجسم الواحد يتبدل اشكاله كالشمعة التي تجعل تارة كسرة  
 مكعباً مثلاً هو امر عام في الجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان الجسم  
 الطبيعي شيئاً هو الجسم التعليمي وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي  
 على ما مر في كتابه لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلاً بنفسه  
 كما مر عند المنس وكان كونه ذا كسبية واثباته امر يتبين عند  
 مدنا ارجح فيه ولا يحتاج الى برهان ويجمع مع هذه المعاني اعني كون  
 الجسم ذا كسبية وفي اثباته واتصاله هو كونه ذا جسم تعليمي  
 فاذا قد علمت ثبوت ذلك للجسم فان قيل ثم نفرد ان الجسمية شيء مغاير  
 لهذه الامور فانه ما لم نعرف مغاير تعالى لم يمكن اثباته لانه كونه موجوداً الا  
 في موضع اعني جوهرية او شيء له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئاً  
 من شأنه ان يكون ذا جسم تعليمي امر غير جوهرية وهو فصله الذي يتصل به  
 جوهرية فلو ادعوا انه قد يعرض له انفصال وانفكاك **اقول** الانفصال اعم من الانفكاك  
 كما ذكره قال الفاضل المشارح اخترت بلفظة قد المفيدة لجزئية الحكم من الافلاك  
 وبقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض له الانفصال باحد معانيه اعني  
 الوهمية ولا يدل ذلك بيقين وانما هذا البرهان على ما سيجي بيانه فالجواب  
 ان يقرب انه جعل الحكم جزئياً لان بعض الاجسام كالفلك كسيت وغيرها غير  
 لا كونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارج حجي به والعدم  
 اعتبار الانفصال به بالوهم وذلك واجب لا متناع حصول جميع الانفصالات الممكنة  
 الانفصال





الشارح قوله فاذا قوة هذا القبول غير وجود القبول نتيجة قياس مذكور  
 بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له الانفصال فينبغي ان  
 اليه وكلما يحدث له الانفصال فهو حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل  
 ما هو حاصلة قبل شئ فهو غير ذلك الشئ حتى يتمكن فاذا قوة قبول الشئ غير  
 وجود ذلك القبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لئلا يمنع الباقين ثم قال  
 واشتات المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة لاننا قلنا الجسم المتصل قد يعرض  
 له الانفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس محله الانفصال فلا بد من شئ  
 اخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شأنه ان يتصل والا  
 بعد مئة لا يستدعي محلا ثابتا فلا بد من بيان معنى قوة قبول الانفصال  
 لنفس الانفصال تلك المقدمات ثم بيان اثبات ثبوتية بانها من الامور الاضافية  
 التي يستدعي محلا ثابتا ان ذلك المحل ليس هو الانفصال ثبت شئ الضابط  
 هو الهيولى واقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعلام الملكات ليست اعدادا  
 صرفة فهي ليست محلا ثابتا بكونها الملكات والانفصال لما كان عدم الانفصال  
 عما من شأنه ان يتصل على ما قال فقد ثبت محله وهو الذي من شأنه ان يتصل  
 والمحقق ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال في  
 كلامه هو ادخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى القابل ليكون البرهان  
 كليا وايضا التنبيه على وجود القابل للانفصال قبل طرأته وبعد اذ لا يبعد  
 يومهم الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له فيظن انه انما يحدث  
 حال الاحتياج اليه من غير ان يستمر وجوده قال وذلك القوة لتغير ما هو  
 ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال لعدم وجوده غير وعنده  
 عود الانفصال يعود مثله متجدا اقول المتصل بذاته ما دام من حيث  
 الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طرأ الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد  
 المتعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصال اخر انما يتحقق متصلا لان اخر  
 بحسبه انما هو عند الانفصال قد عدم وجود غيره وعند عود الانفصال يعود  
 بالقياس الى ما عدا المعلوم متمنعة فاذا الشئ

الذي فيه قوة الانفصال الباقي في الاحوال جميعا غير المتصل بذاته وهو الذي  
وتلخيص هذا البيان ان يقول لما ثبت ان الجسم لا يتخلو عن اتصال ما في ذاته  
وانه قابل للانفصال حال كونه متصلا فتقوية قبول الانفصال حاصلة  
له حال الاتصال وتفصل الاتصال ليس بقابلة للانفصال على وجه يكون حال  
كما ان اتصالها هو صفة بالانفصال فاذا لم يتصل شيء غير الاتصال به يفتقر  
على قبول الانفصال وهو الذي ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى فهو الصولي واعلم  
ان الاهم في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين  
متعاقبين على شيء واحد هو موضوعهما وهو الجسم كما سبق الى او هام  
المشكك في وجود المادة وذلك لان ذلك الشيء يجب ان يكون في ذاته  
غير متصل ولا متفصل حق يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال فهو  
لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسيما بل  
هو المسمى بالمادة ولا بد من انضيات شيء ما متصل بذاته اليه حتى يصير جسما  
فذلك الشيء هو الصورة والجميع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل  
للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق ليسوا ان يكون الجسم متصلا  
في نفسه امر ذاتي مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض وايضا ينبغي ان يعلم ان وحدة  
الانفصالية والتعدد الذي يقابلها ايضا لا تعرضان للمادة الا بعد تفحصها المستفاد  
من الصورة لتوثيق على احوال التشبيه المسببة على انصاف المادة بالوحدة  
او التعدد حسب ما ذكره الفاضل الشارح وخبره كقولهم لو كان تعدد الجسم  
بعد وحدته مقتضيا لا تعدداتها ومحقها الى مادة توجد في الحالين كحالات  
تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا لا تعدد المادة الا في  
ومحقها الى مادة اخرى وبسلسل الى غير ذلك من التشبيه وذلك لان المادة  
الموجودة في الحالين غير موجودة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل تمايزت بمهما  
عند تمايز الصور والفاضل الشارح عارض الشيخ باقاة حجة على نفى  
الصولي وهي ان الصولي على تقدير ثبوتها ان كان يتحد فاما على سبيل  
الاستقلال فاذا كان حلول الجسمية فيها جميعا المثلين وايضا لو كان



عن القابل والحاجة اليه متشابهة أقول وذلك لأن الشيء المأخوذ من حيث هو  
 هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه كالاسر المتقابلة معا فان اختلفت فقد اختلفت  
 لكن به مأخوذة امر امر يقتضي اختلاف قوله واذا عرف بعض احوالها حاجتها  
 الى ما يقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما يقوم فيه ولو كانت  
 طبيعة لا طبيعة ما يقوم بذاته حيث كانت لها ذات كان لها تلك الطبيعة  
 أقول اي اذا صار بعض احوالها هو امكان طريان الانفصال عليها امتناع  
 وجودها مع الانفصال مع فالشيء لها محتاجة الى قابل يقوم تلك الطبيعة  
 فيه عرف انها محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية  
 عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت قوله لانها طبيعة نوعية  
 محصورة يختلف الخارجات عنها دون الفصول أقول قد بينا ان الطبيعة  
 تكون باقية لاعتبارات مادة وباقها جنسا وباقها نوعا فهذه الطبيعة الوجودية  
 ليست جنسا لا ليست بمركبة على ما ينص ان اليها محصلا اياها ولا مادة لانها  
 مقولة على الامتدادات الفلكية والعضوية وغيرهما في اذن نوعية  
 محصورة وانما قال في نوعية ولم يقل نوع لانها انما يصير نوعا بانضباطها  
 المعروف انها في حد ذاتها لا يكون نوعا بل يكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارج  
 دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لأن الشيء الذي  
 يختلف بالفصول هو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضا في بعض النسخ  
 شيئا كالفصل وهو عند تحصيله بفصل كالناطق ولا يكون مقتضا  
 في سائر النسخ له وكان هذا الكلام جواب عن ايراد نقض للحيوان  
 المتكلم وهو ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للشيء في الانسان دون  
 غيره من سائر الحيوان فله لا يجوز ان يكون الامتداد للجسم مقتضا في القابل  
 فيما يقبل لانها دون غيره من الاجسام فاجابة عن هذا ان الامتداد للجسم  
 الوجود طبيعة نوعية محصورة يختلف بالخارجات عنها في ان اقتضت شيئا  
 او شئ مع جميع الخارجات وفي جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة  
 جنسية غير محصورة وهي لا يمكن ان يقتضي شيئا من حيث هي غير محصورة

اذا تفضلت لتتبع انصاف اليها و دخل في وجودها الحاصل فان مقتضى شئ  
 مع ذلك الشئ الغير المحتاج عنه لم يقتضه مع غيره كالاتي مع غيره لا يكون ذلك  
 الحاصل بعينه والفاضل الشاكر امر بالشك ان لا نفي ان الجسمية طبيب علة  
 نوعية واحدة بان مقتضىها غير معلومة ولا مشترك في قبول الابعاد الذي هو معلوم  
 الاثر لها ولا مشترك في الوانها لا يقتضي الاشتراك في المسزومات وناقض الوجوه  
 الذي يقتضي في الواجب تجزئة عن الماهية وفي الماهية لا يقتضي ذلك  
 واثبات ان الحكم مجلول بعرض الجسميات في محال لا يقتضي وجوب الحلول بل  
 يقتضي صحته فاذن يمكن لا يجعل فيه البعض الآخر والجواب عن الاول ان  
 الاحتياج الى التقابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته  
 قابلا للانفصال والتفصيل بذاته لا يفصل هذا القدر معلوم ومشترك ومقتضى  
 الحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما عدا ما لا تعلمه وعن المناقضة ان الوجوه  
 ليس من الطبائع الجنسية والنوعية على سبيل بيانها وعن الثاني ان الطبيعة المذكورة  
 يقتضي وجوب الحلول لما من لا لا مكان المحل لعدم الحلول والشكوك التي  
 اوردتها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشيء في بعض الصور دون  
 غيرها كالحالات النوعية متعلقة بسوء اعتبار الكليات وتخل بمراجعة ما ذكرنا  
 فلا فائدة بنا لتطويل بالاعادة قال وهم وتنبيه اولئك تقول ليس الامتداد  
 جسما الواحد بقابل للانفصال التامة انما يفصل الجسم المركب من  
 اجسام بسيطة الاحتمال فيها الانقسام الا الذي يقع بحسب الفروض والارواح  
 وما تشبهها اقول قد ذكرنا في صدر النطاقة الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وكوننا المذاهب في  
 الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وبقي حكم المؤلفة نقول من المذاهب  
 المتعلقة بهذا الموضع في الاجسام المؤلفة مذهب ينسب الى بعض القدماء كذا  
 بمقرطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست ببسائط على الاطلاق  
 بل انما هي متألفة من بسائط صغار متشابهة الطبع في غابة الصلابة وتآلف البسائط  
 انما يكون بالتماس والتجاويف فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكما اصله وينقسم  
 بوجهين النجاسة المذكورة ومقاديرها في الصغر والكبر واشكالها مختلفة وربما يسمونها

بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد مال بوالبركات البغدادي الى مثل هذا القول  
 في الارض وحده وذكر القاضى الشارح ان القوم ذهبوا الى ان تلك البسائط كسرية  
 الشكل وفيه نظرات الشيرازي حكى في المغنى الثالث من طبيعيات الشفا انهم يقولون  
 انها غير متخالفة الا بالشكل فان جواهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة  
 لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة المذكورة  
 في كتاب اقليدس اشكال العناصر والمفاتيح ومنهم من خالفهم في ذلك  
 وذكروا اختلافات كثيرة لهم لا قيامة في ايرادها وبالحيلة هذا المذهب هو بعينه  
 مذهب مشيئة الاجزاء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها  
 ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجية المذكورة في نفى الاجزاء اما اقتضت كسرة  
 كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي قابلا للانفكاك وكانت الحجية المذكورة في اثبات  
 الصيرورة على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت  
 البسائط غير قابلة للانفكاك بل انما يتصل بالتماس وينفصل بزوال التماس  
 لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا لهذا الوهم هو هذا المذهب في الامتداد  
 الجسماني الواحد الذي ذكره الشيرازي هو الذي يسميه اصحاب المذهب بمادة واحدة بسيطة  
 قال فان خطر هذا ابدا لك فاعلم ان القسمة الوهمية والفرضية او الواقعة  
 بحسب اختلاف عرطين قارين كالسواد والبياض في البقلة او صفائين  
 كاختلاف محاذ اثنين او موازاتين او مما ستين يحدث في المقسوم  
 الاثنينية مما يكون طباع كل واحد من الاثنينين طباع الاخر وطباع  
 الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين  
 اثنين اخرين فيصير اذن بين المتباينين من الاتصال المرافق الاثنينية  
 الانفكاكية ما يصح بين المتصدين ويصح بين المتصلين من الانفكاك المرافق  
 للاتحاد والاتصال ما يصح بين المتباينين اقول هذا هو التنبيه التريل الوهمي وهو  
 باعتبار التشابه المذكور في طبائع تلك البسائط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة  
 انما يقتضي حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد اليهم من حيث  
 الطبيعة يقتضي ما يقتضيه سائر اجزائه وما يقتضيه الكل وما يقتضيه الخارج

عن الكل الموافق له في تلك الطبيعة لا يشترك الجميع فيها ويجب من ذلك انشاؤك  
 جميع هذه الامور بجهة اما في الاقتناع من قبول الانفصال والاتصال او في جواز قبولها ولاول  
 ظاهر الفساد والثاني حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب شيء يقال انه  
 قلنا لا نزاع في ذلك وقد ذهبنا الى القول في الفلك انما المقصود هو هذا هو مكان طرقات  
 الفضل والوصل على الاجسام مفروضة من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفينا  
 في اثبات المادة والتشبيه قد خضع القسم الفرضية والتي باختلاف عرضين  
 بالذكري لان اصحاب هذا المذهب يجوزون على تلك البسائط اختلاف الفلكية  
 وقسم التي باختلاف عرضين الى ما يكون بسبب وعرضين قارين والى ما يكون  
 بسبب عرضين اضافيين واما بالظاهر ما للموضوع في نفسه وبالاخص في  
 ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره واما بسبب القول بذلك كره هذه الاقسام  
 لان جميع هذه مما يجوز نزونه ثم يلزم ان كل قسم من هذه يورث اثني عشر  
 في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنى وطباع  
 مجموعها قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما مما يوافقهما في النوع والماهية غير  
 مختلف فيما يقتضيه ولما قال طباع كل واحد لم يقل طبيعة كل واحد  
 لان الطباع اعم من طبيعة وذلك لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية كقولنا  
 لكل شيء والطبيعة قد يخص بما يصدر عنه الحركة والسمك فيهما هي  
 فيه اول بالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم  
 المتباينين في قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين في قبول  
 انفكاكهم حكم المتباينين قوله اللهم الامن عائق مانع خارج من طبيعة الاستعداد  
 لانهم اى نرائل افقوا هو ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام مرسية  
 من قبول الفضل والوصل بسبب خارج عن طبيعة الاستعداد مقارنة له  
 ويكون لازما كما في الفلك او في ايلاكما في الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا  
 و كانه جواب لسؤال منهم هكذا ليس جزء الفلك مثلا عندكم بالجزء الاخر منه  
 مثلا ومنه كما هو العنصر ولا يتجوزون الانفصال الجزئين منه واتصالها بالعنصر



المذكورة فيقال له انما تذهب الى ذلك لما نرى وهو ان الصورة الفلكية اعظم النوعية  
 من مقارنت الامتداد الجسماني ما نرى اياه عن قبول الانفصال والاتصال بالغير  
 وانما نرى في هذه البسائط متشابهة الطبيع فاذا كانا نرى لها من حيث هي  
 من الانفصال والاتصال قوله وجعل هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا

كان لا اثنيينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص من ذلك الطبيعة بل  
 يكون من عدمه في شخصه اقول معنى ان كل نوع مادي مستلزم لما ينشأ عنه من الانفصال  
 بسبب لطبيعة من المستحيل ان يتولد من ذاته في الوجود اي لا يكون في الوجود  
 منه الا شخص واحد في ذاته لا يتولد من نوعه في شخصه وذلك لا يتولد من وجود  
 منه شخصان كما انما يتساويان في الماهية ويمكن ان كل واحد منهما قابلا  
 للانفصال لا نقول في الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا حلت وهذا حكم  
 كانه نافع في العلوم الطبيعية قد افجر الكلام الى ان ذكره في انشاء محل هذه  
 الشبهة وانظر من الفاصل الشارح بان حجة الشين مبنية على ان الاقسام متساوية  
 في الماهية وهو ممنوع لما ذكره من قبل وذلك سهو منه لان الشين بين  
 بينهما على ما سلف من كون البسائط متساوية في الطبع واعترضنا بان الاعداد اذا  
 ليست في ذاتها بل في اقلية عند الانفصال ومقدرة عند الاتصال فلو اصرر شخص في  
 ذاته لا يتولد من ذاته بل من غيره فلو اصرر في ذاته لا يتولد من غيره فلو اصرر في ذاته لا يتولد من غيره  
 بسبب اني لم يمسكنا واوردنا اعتراضات اخرى تجري مجرى هذا من تشبيهه  
 ان كل انتم من قبل ان يكرم له اشياء من جهة اخرى فذاك في ذاته لا يتولد من غيره  
 طبيعي فانه لا يمسكنا الا في شخصه المتشابه ان يكون في ذاته لا يتولد من غيره  
 اثنيينية ولا كثرة تقر من بل يكون نوعه في شخصه اي لا يمسكنا ذلك الذي من  
 الاشياء واحد ان كيف يوجب اثنيينية او كثرة الاشياء ذلك الذي من  
 والعائق عنه لانهم طبيعي اقول هذا الفصل لا يوجد في بعض الشين بل في بعض  
 متوجها بالاشارة وفي بعضها بالانبيية وفي بعضها بالذرية ويشبه ان يكون حاشية  
 فاثبتت في المتن سهوا وذلك لانه تقرر بالمسئلة المذكورة ومعناه ظاهر في الفاصل  
 الشارح في شرحه كل ما هتة اما ان يكون نفس تصورهما ما نرى عن المشركه

واذن لا يحصل منها الا شخص واحد لا يكون واذن يكون الشخص الشخص الذي  
 يدخل متوفا في الوجود دائما على الماهية وذلك الزايد ان كان لازما لم يحصل منها  
 الا شخص واحد لا يقبل الا تفككا ولا فيلزم الخلف وفي مصدر هذه القسمة  
 نظر لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها ما بغية عن الشر كـ  
 الا اذا كانت بالماهية غير ما اصطفا على غير ذلك فليس قد بان ان المقدار  
 من حيث هو مقدار او الصورة الجرمية من حيث هي صور  
 جرمية ففكرنا لما يقوم معه ويكون صورة فيه ويكون ذلك هي لاها  
 وشيئا هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له ولكن هذه هي الهيولى  
 فاعرفها ولا تستبعد ان لا يتخصص في بعض الاشياء فتبطلها بقدر معين  
 وان ما هو البر والصغر منه **اقول** يريد بيان صحة وجود التحلل والتكاثف  
 الحقيقتين قال الفاضل المشاهر هذا ليسئلة تفريع على اثبات الهيولى والذين  
 من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سماها تذبذبا والمشيهور  
 عند الجرم هو ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كان اجزائة منتقطة  
 فيندمج او يتحد بعض الاجزاء ويتفصل والصغير لا يصير عظيما الا بالعكس  
 وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جدا اذا الشئ ازال ذلك الاستبعاد  
 ببيان يمكن الهيولى غير متقدرة في نفسها وكون المقادير اليها متساوية  
 فان ذلك يقتضي تجرير تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيرا والعكس  
 وهذا لا يفيد القطع بوجود التحلل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضا بهذا الصفة  
 مع امتناعها عن الخلوع مقدار المعين بسبب تقارن قابلية فيفيد التجويز  
 واثرا الاستبعاد ولذلك قال الشيخ ولا يستبعد واحترز عن الفلك  
 بقوله ان لا يتخصص في بعض الاشياء ويوجد في بعض النسخ بعد قوله  
 ولا صورة جرمية له ولكن هذه هي الهيولى الاولى فيبذلها بالاولى لان عادة  
 كل مركب يكون هيولا وان كانت جسما اشارية يجب ان يكون حقيقا  
 عندك انه لا يمتد بعد في ملاها او خلاها ان جاز وجوده الى غايها النهاية هذه  
 مصداق تناهي لا رجاء في احد المقاصد في العالم الطبيعي وهي ايضا مبداء

منها مسئلة اثبات تعدد الجهات كما سياتي وتبين وهي ايضا من الطوبى جيات  
وهي مسئلة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها عند المقدار من الهيولى  
وهي من علوم ما بعد الطبيعة وليان هذه المسئلة اوردها ههنا وقد دل بقوله  
يجب ان يكون تحققا عندك على انها احدى المطالب الجليلة قال الفاضل  
الشامري حلتا بين الشئخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة امراد بعد ذلك  
ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى بمرهان صورته هذه كل جسم  
متناه وكل متناه مشكل فاجسمية لا ينفك عن الشكل والشكل لا ينفك عن الماد  
المادة فاجسمية لا ينفك عنها وهذه حجة تعزل عليها افلاطون في ان لا يعاد  
لا يفارق المادة فان الشئخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الصيات الشافار  
ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهيا وغير متناه  
والثاني بطلان وجوده بعد غير متناه محال واذا كان متناهيا فاختصاره في حد محقق  
وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن ينفعل  
الصورة الا لما دقا فيكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال ثم قال هذه المسئلة  
اعني اثبات تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الغير  
المتناهية لم تكن متناهية لانه ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهين  
لايزال المجد بينهما يكثر ايد كسا في مثلث يمتد الى غير النهاية والثانية ان  
يجوز ان يوجد بينهما ابعاد يتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون  
المجد الاول ذراعاً والثاني زرايدا عليه بنصف ذراع والثالث مزرايدا  
على الثاني ايضا بنصف وتراع وهلم جرا وينبغي ان يكون الزيادات بقدر  
واحد ليصير المجد المتزايد بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في  
الآخرى اذا انصفنا خطأ وجعلنا احد النصفين اصلا وزدنا عليه نصف  
النصف الآخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير  
ممتنع بحسب القرض بسبيل احتمال كل مقدار لا تقسمات الغير المتناهية  
فان كانت الزيادات التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية ولا اصل يتزايد  
لا الى نهاية معروفة لا محذور الا مساواة الخط الاصل الى النصف

هذه الزيادة اذا كانت يدينا فليس من كونها غير متناهية ان يصح  
 المزيد عليه غير متناهية اما اذا كانت بقدر واحد ان كانت متناهية فالمطلوب  
 حاصل ولما كان المثل موجودا في الزيادة حتم الشئ المثل الذي لا ينفك في حصوله  
 الزائد الثالث انه يجب ان يفرض بين الاستدادين هذه الابعاد المتزايدة  
 بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تقاطع  
 يفرض بغير نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد تقاطع الزيادة مع المزيد عليه  
 قد توجد في بعد واحد فكل بعد اخذته وجدت جميع الزيادات التي  
 دونه موجودة فيه ونرجع الى المتن فنقول انما قيد الخلا في صدر البحث  
 بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء عند امتناع الوجود فلا يصح وصفه بكون  
 متناهيا بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيا قوله ولا نفي الجايز  
 ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدأ واحدة لئلا يقع بينهما بينا يدا  
 هو بيان المقدمة الاولى وقوله ومن الجايز ان يفرض بينهما ابعاد يزداد  
 واحد من الزيادات اشارة الى المقدمة الثانية وقوله من الجايز ان يفرض  
 بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تقاطع  
 يفرض بغير نهاية اشارة الى الثالثة وقوله ولا ت كل زيادة توجد فاقها  
 مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد اشارة الى الرابعة قال ثم شرع في توكيد  
 الحق عنما قوله وايه زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل  
 على جميع ذلك الممكن اقول شرع في الحق ومعتاه ان كل واحدة من زيادات التي  
 يمكن وجودها فانها يمكن ان يشتمل عليها بعد وتبين هذه القضية بقوله  
 ولا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس المزيد عليه امكان اقول يشتمل  
 ان يكون قوله وايه زيادات امكنت متعلقا بها جعله مقدمة الرابعة  
 اي وايه زيادات امكنت اذا اخذت معها فانها ايضا يكون من شرعي حجة  
 مع المزيد عليه في واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل  
 على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله ولا ت كل زيادة تكون هذا  
 الفاء جوا بالذات الام ويكون تقدير الكلام ولا ت كل واحدة من الزيادات

وكل مجموع منها موجود في بعد فذلك يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع  
 الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه الذي فسره الشارح لا يكون  
 لازم التعديل في قوله ولا في حمله ولا في زيادة لفظة ان وجهه قال وتركيب البرهان  
 ان يقال اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية  
 او لا يكون فالتاكي باطل لانه لا يمكن ان يكون له امتدادين بعد لا  
 يوجد فرقته بعد اخر ولا يوجد ولا اول فوجب انقطاعهما مع فرض اللانهاية  
 وهو باطل والثاني يقتضي ان لا يكون هناك من زيادة الا وهي حاصلة في بعد اخر  
 فاذن صدق على كل زيادة انها حاصلة في بعد ومضى صدق على كل واحدة  
 انها حاصلة في غيره صدق على المجموع انه حصل في بعد فاذن وجب ان يفرض  
 بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا  
 بين حاصرين هذا حدث فثبت ان الاول بلا نقاشية الا بعدا يؤدي الى انقسام  
 كلها باطله قال وجميع هذه المقدمات جلية الا مقدمة واحدة وهي متواترة  
 لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل  
 حاصلا في بعد فان المطالب ان يطالب عليه بالبرهان وهذه المقدمة ان امكن  
 اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا فثبت ما قرئ انه لم يجز على كونه الكل حاصلا  
 في بعد معللا ليكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله معللا بكون كل  
 واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا في بعد والمفاضل الشارح لما جعل  
 قوله واية زيادات امكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من نفسه  
 المذكور ونظمه البرهان على وفق تنسيق مقدمة غير جلية واما على الوجه  
 الذي فسره فلا فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد وكان  
 مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا في بعد  
 بعد انه قال لما كانت هذه القضية بوجه الحق في وجود بعد يشتمل على زيادات  
 غير بنية قصدها اثباتا ايضا لنتيجهها وهو قولهم ولا فيكون امكان وقوع الابعاد  
 الى حد ليس للزائد عليه امكان **اقول** المراد منه بيان الحال الذي يلزم  
 من علم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على

شرح اشياء  
 تلك الزيادة لو حجب الوجود هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادة  
 في وجود آخر ولا يوجد بعد فوق ذلك البعد فتكون الامكان الابعاد المتضمنة  
 بينهما محدودة اجمالا معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه قوله فيكون انما يمكن  
 وجود المشتق على محدد ومن جملة غير المحدود الذي في القوة اقول يعني يلزم  
 من ذلك ان لا يوجد بعد مشتق الا على عدد محصور متناه من جملة الابعاد  
 الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوة قوله فيصير البعد بين الامتدادين  
 محدودا في التزايد عند حد لا يتجاوزه في العظم اقول اي اذا كان لا مكا  
 الابعاد التي يفرض بينهما نهاية وجب ان ينتهي البعد بينهما الى بعد لا يوجد  
 ما هو اعظم منه قوله وهناك ينقطع كماله الامتدادان ولا ينبغي ان بعد  
 اقول اي اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فقد حجب القطاع قوله والا امكنت  
 الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود ومن جملة غير المحدود وذلك محال اقول  
 ان لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد وح لا يوجد  
 بعد يشتمل على اكثر من الجملة المتناهية التي فرضنا انه لا يمكن الاشتغال  
 على اكثر منها وهو محال بقوله وهو ذلك المحدود اي اكثر ما يمكن هو ذلك  
 المحدود ويجب الفرض الاول قال فظهر من جملة ذلك انه لو لم يصير بعد واحد  
 مشتملا على الزيادة الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما  
 غير متناهيين والشئ لم يصير بعدا اعتمادا على فرض المتعدد قوله فيبين ان يكون  
 هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادة المت  
 حودة بغير نهاية فيكون متناهي هو محصورا بين حاضرين وهذه الاحمال اقول ومعنا  
 ظاهر قال فان قيل الحقبة مبينة على فرض بعد هو آخر الابعاد وذلك لا يمكن مع  
 فرض تناسلها الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا  
 وفوقه بعد فلا بعد هو آخر الابعاد فاذا دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها  
 الا بعد اثبات المطلوب فنقول لا شك اننا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن  
 ان نشأ راي بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادة الغير المتناهية ولكن  
 ذلك لا يضربنا الا نفقوا القول بكونهما غير متناهيين لئلا ياتي الى القول بكونهما

متناهيين فيكون خلافاً وذلك لا نقول أما ان يكون بعد مشتمل على جميع  
الزيادات او لا يكون فافضل ان لا يكون بعد فزوقه لانه لو كان  
بعد فزوقه لما كان هو مشتملاً على زيادة البعد الذي هو فزوقه فلم يكن  
مشتملاً على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات  
كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والذي هو غير مشتمل عليه وحب  
ان يكون آخر لا يعاد اذ لو لم يكن آخر لا يعاد لكان فزوقه بعد آخر وتكون ذلك  
الفوق في مشتملاً عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك المذكور  
مؤكد لهذه الحجة اقول هذا القسم لا يخفى الخلف في فرض فيه البعد غير مشتمل  
على الجميع متصلة غير واضحة الزعم وان تطرق خلل الى هذا الكلام فانما يكون  
منه وقد ذكر هذا الفاضل في اجوبة اعتراضات شرف الدين محمد المسعودي  
هذا المعنى بعبارة اخرى وهي ان كل واحد من الزيادات الغير المتناهية  
اما ان يكون حاصل في بعد آخر فزوقه او لا يكون وان لم يكن كل زيادة  
حاصلة في بعد آخر كانت هناك زيادة غير موجودة في بعد آخر فلا يكون فوق تلك الزيادة  
بعد آخر اذ لو كان كانت تلك الزيادة موجودة فيه لم قد انقطع كما ان متناهيين كان  
كل زيادة منها حاصل في الغير فاما ان يكون الكل حاصل في بعد او لا يكون  
وهال ان لا يكون لا نقدر بيئتنا ان البعد العاشر مثلاً ليس فيه زيادة على  
التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاقل مع مجموع تلك الزيادات الى البعد  
العاشر فظاهر ان تلك الزيادات باسرها موجودة في بعد واحد وذلك محال من  
وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه مع كونه محصوراً بين حاصرين  
الثاني ان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان فزوقه بعد آخر فهو غير  
مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل على ما فزوقه وان لم يكن فزوقه بعد آخر فقد  
انقطع الامتدادان فالقول بلاهاية الامتدادين يقتضي الى اقسام كلاً ما ياتى  
والعرض من ان ايراده ان الى المتصلة المذكورة اعني وجود بعد لم يشتمل عليه  
بعد آخر جعله لازماً هناك لعدم حصول جميع الزيادات في بعد وهذا لعدم حصول  
كل زيادة مضارة هذه المتصلة واضحة الزعم بخلاف تلك وانما بقي الالتماس



هي هنا في استلزام كون كل زيادة حاصلة في بعد لكن اكل حاصل في بعد على  
 ما مر ذكره هذا اما يمكن ان يقال في هذا الموضع وانما اقتضينا كلام الشارح لانه  
 بذل المحرري فيه قال وقد يستبان استحالة ذلك ايضا من وجوه اخرى يستعان  
 فيها بالحركة او لا يستعان ولكن ونماذ كراه كفاية اقوال الوجه الذي يستعان  
 فيه بالحركة هو ما يمين على فرض حركة يخرج من مكانها قطر هو ان الخط  
 غير متناه يجهل ان يسأله بعد المزايا بغير حركة الكثرة فيلزم ان يوجد في الخط  
 اول نقطة يسأله القطر ويستحيل ان يوجد او وجود نقطة ليسا متساويين قبل  
 كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة هو المبني على طبق  
 خط غير متناه من احدى جهتيه دون الاخرى على ما سبق بعد ان يفصل من الجهة  
 التي يتناهي فيها قدر ما منه وبيان امتناع تساويهما لا يستعان بحسب الجرم مساويا  
 لكل واحد من التقاطعات في الجهة التي تناهيا فيها الغرض من التطبيق فيلزم الخلف من  
 وجوب تناهيهما في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها وما مشهور ان اقوالنا اشارت قد  
 بان ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجوه د  
 يريد بيان امتناع تلك الصورة الجسمانية عن الهيولى فيقول او لا لزوم الشكل  
 للمصورة تبسط التناهي ثم في البرهان عليه اما بيان الاول فحول الشكل  
 وان قيل في تعريفه انه ما احاط به حدة واحد او حدين وذلك منه اذا حقق كان  
 هيئته من الكيفيات المختصة بالكميات والحادث في هذا الموضع هو النهاية  
 فيكون المفهوم من الشكل هو هيئته شئ يحوط به غاية واحدة او اكثر  
 من واحد او من جهة لها أطرافه فاذن الشئ المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكل  
 ولا امتداد الجسماني متناه فهو ذو شكل وهذا معناه قوله لا يتناهي في الامتداد الجسماني  
 يلزمه التناهي فيلزمه الشكل وقايد قوله اعني في الوجوه د ان الامتداد لا يستلزم  
 الشكل من حيث هيئته لانه يمكن ان يكون من غير متناه وح لا يمكن  
 ذا شكل انما يستلزمه حيث ان في الوجوه د يفتك عن شكل ما الوجوه ب  
 تناهية قال فلا يخلو انما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه  
 او يلزمه ولو انفرد بنفسه عن سبب فاعمل موش فيه او يلزم بسبب

الحامل والامور التي يكتنف الحامل قال الفاضل البشاري تركيب الحجة ان يقال لزوم  
الشكل الجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالاً فيها او لما يكون  
حلاً لها او لما لا يكون محلاً حالاً لها هذه خمسة منحصرة وثاني الاقسام يحدث  
لظهوره وذلك لان الحال ان كان لا زماً كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضا  
ما يقتضيه الجسمية وان لم يكن لازماً فليس تخيل ان يكون علة لوجود  
ما هو لازم عن الشكل وباقي الاقسام المذكور اقول كلام الشرح مشعر بان  
الاقسام ثلثة ووجه ان يقال لزوم الشكل الجسمية اما ان يكون من حيث  
هو منفردة بنفسها وعن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون  
للمادة ولو احدها في ذاك اللزوم والاولى اما ان يكون لنفس الجسمية  
او شي غيرهما او القسمان اللذان قيد اللزوم فيهما وانفراد الامتداد بنفسه  
فهذه ثلثة اقسام لا رابع لها ويظهر منه ان تبيع القسمة وحذف احد الاقسام  
بما حجة اليه ولا هي مطابق المتن قال ولولزمه منفرداً بنفسه عن نفسه

لتساجت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والتشكل

وكان جزءا المخصوص من مقدار ما يلزمه ما يلزم كله اقول هذا  
اقول الاقسام وهذان يكون الشكل قد لزوم الامتداد عن نفسه حال كونه  
منفرداً عن المادة وما يكتنف المادة من الواحق كالغصن والوصل وسائر  
ما يحتاج فيه الى مادة من الانفعالات وقد بين فساده هذا القسم يلزم التشابه  
او لا في نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيها اما كان بسبب الفصل  
والوصل والحق والكتايف والكيفيات المختلفة المتضمنية لذلك والجملة  
بسبب انفعالات المادة من غير هاتين شي يتبع المقادير وهي هيئات  
التناهي والتشكلات واما قال هيئات التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي  
الاختلاف فيه والفرق بين هيئات التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط  
والتركيب وذلك ان هيئات التناهي امر يعرض للشيئ المتناهي والتشكل هو اعتبار  
مع ذلك العارض ثم قال وحر يجب ان يلزم كل جزء يعرض من الامتداد  
ما يلزم الكل من المقادير وتابعه فيكون فرضاً لقليل والكثير منه واحداً اقول اي لو

فرض بل قليل من الامتداد لكان الوجود من المقدار ما لم يرض اكثر كثير منه واذن  
لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة وان فرض بيان امتناع فرض الكلية  
والجزئية في الاصل بان وضعهما بالفرض يستلزم دفعهما لا بان يكون فرضهما  
ممكنا من حيث الفرض ويلزم الحال من جهة تشابه احوالهما بعد الفرض وذلك لان  
اختلاف الكل والجزء فرع على المتغاير والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد ان يوجد  
المادة قلنا حصل ان الحال اللازم في هذا القسم شئ واحد وهو عدم التغاير  
في الاجسام واما اعتبار الشيخ عند بلوازمه للايضاح والفاضل الشارح فوجه الامتداد  
الجسماني في هذا القسم مقامنا جميع العوارض المادية كاليساطة والتركيب وقبول  
الانقسام ولا التيام والجزئية منفعة عن الغير والغير فاعل فيه على ما هو  
عليه في الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه وحرر التلفظ به قولا فقط فيه  
وفسر قول الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات تشابه المقادير  
والثاني تشابه الاشتغال والثالث تشابه الكل والجزء في عوارضها على كل واحد  
منها حال برأيه ثم آمن في الاعتراض على كل واحد ببيان امر كان  
الاختلافات العائدة الى العوارض المادية المذكورة والطب القول فيه بما لا  
يجمعه النافية لا على سوء فهمه قايله حاشاه عن ذلك واذا كان متباد جميع  
اعتراضاته ضاهرا مما قررناه فلا فائدة في ايرادها قال ولولزم ذلك بسبب  
فاعلى مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير  
هيكلة للفصل بالوصل وكان له في نفسه قوة الانفعال وقد بان  
استحالة القول هذا هو القسم الثاني من الثلاثة وهران يكون الشكل قد لزم  
الامتداد الجسماني بسبب فاعلى مابين الامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه  
عن المادة واما توجيه المادة من الواحق وقد بين متباد هذا القسم بلزم  
كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيكلة قابلا للفصل بالوصل  
لان المتغايرة بين الاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها من بعض واتصال بعضها  
ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما هو بالجملة  
لا يمكن ان يحصل اختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلى الامتداد

لا بعد كونه متبائلاً لا يفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق  
 المادة فاذا تقرر هذا يقتضى كونه مادياً وقد فرضناه منفرداً عن خواص  
 وما اورده الفاضل لشارح ههنا وهوان كون الجسم قابلاً للاشكال لا  
 يقتضى كونه قابلاً للفصل والوصل لان الاشكال قد يختلف من غير انفصال  
 الجسم كما شكالى الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة ليس بقاوم والغير  
 لان الشئ لم يجعل لزوم الحال مقصوداً على لزوم الفصل والوصل بل عليه  
 وعلى لزوم الانفعال بدليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعاني  
 ان اشكال الشمعة لا يمكن ان يتبدل الا بعد ان كان انفعالها واعلم ان  
 الزم الحال في القسم الاول جميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل  
 جميعاً وفي هذا القسم بالوجه العائدة الى القابل فقط قوله فيمنع ان يكون  
 بمساركة من الحاصل اقول اى لما ظهر فساد القسمين المذكورين تعين كون  
 هذا القسم حقاً ويوجد في بعض الشئ بعده فلا يهوى الى اذن تأثيره في وجود  
 مما لا بد للصورة في وجودها منه كالتناهي والتشكل وهذا يتجه البرهان  
 المذكور وثبت منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها الى  
 الهيولى لا في ماهيتها فاذا نهي لا ينفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب  
 قوله وهم واسارة او لعلك تقول لهذا ايضا لئلا يك في اشياء اخرى ان  
 الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم يقول ان الشكل الفلكي  
 مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحداً قول هذا شك يدعى ما ابطال به  
 القسم الاول من الثلاثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقرير انكم قلتم لا يجوز ان يكون  
 لزوم الشكل لامتداد المنفرد عن القابل هو نفس الامتداد لان الامتداد لما كانت  
 له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما يقتضيه تلك الطبيعة واحداً  
 ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحداً انما انكم معتزتون بان شكل  
 الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل الكل مع انكم قد هبون الى ان  
 الشكل الفلكي مقتضى طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد واذا اجتزأ من شئ  
 اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا يجوز ان يكون مثله

في الامتداد المذكور بقوله وهذا ايضا اشارة الى قوله في الفصل المتقدم  
 وكان الجزء المفروض من مقدار ما بين منه ما يلزم ككله ونبه بقوله اشياء  
 اخر على ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط اذا تخالفت  
 احكام الكل والجزء فيها كما حرض المخالفة لبعض اجزاءها في توسط الاحرام  
 وفيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتأخر وجود جزئه عنه بخلاف المركب  
 ويمكن تجزئة لاحد الامساك المذكورين فاذا نوجب تقييده بالسبب ولما  
 كان المفروض اعم الاسباب خضته بالذكر بقوله فنقول لك ان يدان يفرق بين الصورتين  
 بما يقتضيه لزوم الحال المذكور في احديهما دون الاخرى وتقرير بهما لان الفلك  
 له مادة قد عرض له بسببها الكلية والجزئية وفاعل واجب حصول المقدار  
 والشكل فيها فصيلا لها كلا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون لما  
 يفرض جزء له بعده مثل ذلك لا استحالة ان يكون الجزء كالكل مادام الجزء  
 جزءا او لكل كلا مادام الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزء ولا ككل  
 فضلا عن ما بين هو امر منها بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فاذا لم يكن  
 حكمة حكم الفلك وما يجري مجراه قوله ان الشكل قد حصل للفلك من طبيعة  
 قوته او جيت طيو كانه تلك الجسمية ولم يكن ذلك لها عن نفسه او عن جرميتها  
 فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض  
 بعد ذلك جزءا اما لكل كونه جزءا مفردا بعد حصول صورة الكل صورة الكل  
 انما هو انما ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوته او جيت طيو كانه انما تلك الصورة الجسمية  
 الجسمية المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي لزمها ولم يكن الشكل لها عن نفس  
 هي كونه ولا عن صورتها الجسمية وينبغي ان تلك القوة الصورة التي عتية  
 للفلك والقوة اسم لبدء التغير من شيء في غيره من حيث هو عتيد والطبيعة  
 يطلق على معان متناسبة والمزدهرنا هو انما انت نفسه او ما يصدر عنه  
 الفعل لذاته فطبيعة القوة هي ذات الشيء الذي يصدر عنه التغير في غيره ثم قال  
 في شئيه او المصدر الذي من الشيء الذي يصدر عنه التغير في غيره ثم قال  
 فلما وجب الحيوان الفلك ذلك الامتداد ان الشكل وجب بايجاب ذلك السبب

المذكور الموجب تلك الصورة والشكل للهوى ان لا يكون صورة الكل  
ولا شكله لما يكون بالغرض بعد حصول صورة الكل جزءاً له وقد وجب  
ذلك لكونه بالعرض جزءاً للكل بعد حصول صورة الكل اى لما وجبت  
الصورة النوعية للهوى لا امتداد المعين والشكل المعين او جيت ان لا يكون  
الجزء الحادث بعد الكل مثل ما للكل لكونه جزءاً احاداً تابعاً للكل وقد اختلفت  
الشيخ فيها ففى بعضها تكرار لفظة صورة الكل احديهما مخصوصة لكون الحصول  
مضمناً اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلاً لقوله لا يكون معناه لا يكون  
الجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهذا لا يصح وفي بعضها لم يتكرر  
لفظة صورة الكل ويكون فاعلاً لا يكون ضميراً يعود الى لفظ ذلك في قوله فلما  
وجب لها ذلك يعنى الشكل المقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعلاً لقوله لا يكون هو  
ما في قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذى قال

فهذا هو عارض وما نغ وبسبب مقارنته ما يقبل تلك الصورة ويحملها ويتجزئ  
بها اقول اى هذا الحال للكل عارض وهو معنى الكل والجزء والمضاف  
احدهما الى الآخر وما نغ وهو كون الجزء جزءاً مقصوداً بعد حصول الكل  
فان هذا المعنى هو المانع عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور وبسبب  
مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة اياها المتجزئة معها بطريان  
الانفصال عليها قال واما المقدار لو انفراد لم يكن هناك شئ يجب تشبيهاً

الطبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هي واحدة لم تنقسم كلاً وغير كل بحسب ذلك

العرض لمن نفسها ولا من علة ولا من مقارنته قابل فلا يجب ان يستلحق

شياً معيناً مما يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية فليس يمكن ان يقال

ههنا كثرها من غيرها شئ بحسب امكان وقوعها او صلاح موضوعها

بما يثبت بعد ذلك ان صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة اقول يريد ان المقدار

لو انفراد لم يكن الكلية والجزئية اصلاً مضافاً بل بينهما لان نفس طبيعة واحدة

فلا يقتضى الاختلاف بالكل والجزء فليس هناك علة طاعلة ولا مادة قابلية فاذا ثبت

الاختلاف هناك ويختلف الشيخ هوذا ففى بعضها هكذا لم تنقسم كلاً

وغير كل بحسب ذلك المفروض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل  
 وهي أصح وفي بعضها لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل وتقديرة  
 لم تضر كلا وغير كل بحسب المفروض المذكور في الفصل المتقدم لا من نفسها لأنه لا  
 علة ولا قابل هناك والاختلاف من نفسها باطل لأنه لا يجب أن يستحق الاختلاف  
 ثم قال فليس يمكن أن يقال ههنا الحقوا شئ من غيرها يعني الفاعل ثم قال بحسب  
 إمكان وقوة ما يعني المادة التي يحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونه صوراً  
 ثم قال واصلح موضوع يعني الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل اليه  
 لكونها عرضين وقيد بينهما لأن الفلك فيه فاعل هو الصور النوعية  
 ومادة هي هيوية وهو موضوع هو جرم الفلك ثم تبع ذلك الحق ان خالفت الجزء  
 فيه الكل وأهترض الفاضل الشارح بأن تقليل اختلافات الفلك في الكلية والجزئية  
 بالمادة غير صحيح لأن هاذي الكل والجزء ان اتحدنا كانت الصورة وجزءها حاليين  
 في محل واحد ولم يكن أحدهما أولى بالكلية من الآخر وان تباينتا كانت المادة متخالفة  
 في الكلية والجزئية ورح ان احتاجت الى مادة لتتسلست المواد والآ فالصورة  
 ايضاً وحدها يتخالف فيهما من غير احتياج الى مادة فان قيل تقدم الصورة  
 في الوجود والحلول على جزءها بسبب لكونها أولى بان يكون كلامه  
 قلنا وليكن تقدمها في الوجود وحده سبباً في المفردة من المادة والجواب  
 ان المادة هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها ويختلف غيرها من الصفات  
 والاعراض المادية بها كالزمان الذي يقتضي التقدم والتأخر لذاته وتصين  
 الاشتناستقدمة وتأخره بسببه على ما سيأتي بيانه فلذلك احتاجت  
 الصور في اختلاف أحوالها الى المواد ولم يحتج الى غيرها تنبيه هذا الكلام  
 انما له الوجه من قبل اقتران الصورة الجسمية به **القول**  
 يريد بيان ان كون الهيولى ذات وضع امر لا يقتضيه ذاتها بل انما يستفاد  
 من الصورة الجسمية وهذه مسألة بيتني عليها البرهان على امتناع انفكاك  
 الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لأن البرهان عليه انها الواقعة عن  
 الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والفسحان بالطلوع

أما الأول فلانه منان للحكم المذكور وأما الثاني فلما ذكر فيها يتلو هذا  
 الفصل والوضع يطلق على معان منها كون الشيء بجيد ويمكن الإشارة  
 الحسية اليه ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض الأجزاء الى بعض ومنها ما هو  
 المقولة المشهورة والمراد منها هو الأول والمعنى ان الصورة الجسمية هي العلة  
 في كون الهيولى ذات وضع ويتبين منه انها هي التي ينفذ تشخص الهيولى وتعيينها  
 على ما سياتي بعد قال ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان له في حد  
 ذاته ذات حجم أقول هي لو كان الحامل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا  
 يخلو ما ان يكون منقسماً على الإطلاق وفي جميع الجهات او لم يكن فان كان  
 منقسماً في جميع الجهات كان بانفراده ذاته عن الصورة جسمًا ذا حجم وقد كان  
 حاملاً للجسم هذا خلف قال غير منقسم كان في حد ذاته مقطع منتهى إشارة  
 أقول وهذا هو القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسماً على الإطلاق فغير منقسم عطف  
 على قوله وهو منقسم يريد به ان الحامل ان كان بانفراده ذاته ذات وضع وكان  
 غير منقسم كان بانفراده مقطع ومنتهى إشارة وذلك لان الإشارة امتدادية  
 يتبدى من المشرية ينتهي الى المشار اليه وينقطع اشتهاؤه بما لا ينقسم في جهة ذلك  
 الامتداد لانه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء المقطع شيء من المشار اليه فاذن  
 لا يكون المقطع مقطعا وكل مقطع إشارة فخر ذو وضع غير منقسم وكل ذي وضع  
 غير منقسم فهو عند فرض شأمة يتداليه ولا يتجاوزها يكون مقطعا لها وهذا  
 هو المراد من قوله او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى إشارة قال نقطة  
 ان لم ينقسم البتة وخطا او سطحاً ان انقسم في غير جهة الإشارة أقول اي ذلك  
 المقطع لا يخلو ما ان لا ينقسم في جهة او ينقسم والثاني لا يخلو ما ان ينقسم في جهة واحدة  
 او ينقسم في جهتين اي فكان الحامل على التقدير الأول نقطة وعلى التقديرين  
 الثاني خطا وعلى التقدير الثالث سطحاً وأما لم يحتمل قسماً اخر لان الأبعاد  
 الجسمية ثلاثة واذا افترض احدها مأخذاً للإشارة لم يبق الا اثنين فالحاصل  
 ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت اما جسماً او نقطة  
 او خطا او سطحاً وكما باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان



كبريا أحد هذه الاشياء يتبين من قصور ما هيأ لها فان الجسم والخط  
 والسطح لكونها متصلة الذات قابلة للانفعال يكون محتاجة الى حامل  
 فهي غير الحامل والنقطة لا يمكن ان يكون الاحالة في غيرها والا لكانت  
 جزءا لا يتجزأ والحامل لا يكون حالا فهو ليست بنقطة ولو صرح هذه المعاني  
 لم يتعرض الشيخ لبياها وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى القسمة  
 تنبيهه فان فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم حققها  
 الصورة فصارت ذات وضع مخصوص قول يريد بيان امتناع حلول الصورة  
 في الهيولى المجردة عنها به يتبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل  
 المتقدم وتقرى ان الفرضنا هيولى بلا صورة جسمية فكانت بلا وضع  
 بالضرورة لما مر فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت ذات وضع بالضرورة  
 كما امتناع وجود جسم غير ذي وضع لكان لا يخلو ما ان لا يتحصل الهيولى في  
 موضع من المواضع او يتحصل في جميع المواضع وفي بعضها دون بعض والاول  
 والثاني من هذه الاقسام محالان ببدية العقل والثالث ايضا محال لان ذلك  
 الموضع اما ان لا يكون اولى بها من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى فكانت  
 متساوية النسبة الى جميع المواضع فكان حصولها في ذلك الموضع دون  
 غيره ترجيحا واحدا لا امور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبدية  
 وان كان اولى بها فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة او حصلت  
 بذلك فذان قيمان وهما ايضا محالان مع ان لكل واحد منهما نظير  
 في الوجود والشيخ اورد هما واورد نظيرهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين  
 واعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبدية لا سيما قال فليس يمكن ايضون يقال ان  
 ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة يوجب بها وضعها  
 او كان قد عرض لها وضع هناك لحقتها الصورة الاخرى فلما ليس يمكن فيما نحن فيه لا سيما  
 مجردة بحسب هذا الموضع اقول هذا بيان امتناع القسم الاول والفرق بين  
 وبين نظرية اما بيان الامتناع فبيان هذا لا يمكن ههنا لان الفرض قبل الصورة كانت غير  
 بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك لا يحصل

تلك الموضع اما كان لا في الصورة انما لحقها هناك وذلك لان الهيولى لم يكن  
 هناك ولا في موضع آخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره في الوجود  
 وهو ان يكون الهيولى في صورة يوجب لها وضعاً هناك كجزء من الهواء مثلاً  
 في موضعه الطبيعي فان صورته الهوائية يوجب مادته وضعاً هناك او كان قد عرض  
 لها وضع هناك كجزء من الهواء ايضاً اخرج بالقسم من موضعه الى الموضع الطبيعي  
 للماء فعرض لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزئين بسبب ولحققت صورة  
 الماء بمادتها هناك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص يكون  
 ذلك الموضع اولى بها والاولوية كانت حاصلة قبل هذا الحق بحسب الصورة  
 السابقة والاحوال العارضة لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن نحن فيه  
 لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور قال وليس يمكن  
 ايضاً ان يقال ان الصورة عينت لها وصفاً مخصوصاً من الاوضاع  
 الجزئية التي تكون لاجزاء كل واحد مثلاً كاجزاء الارض  
 كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصص وضع جزئية  
 بسبب لحرق الصورة وهناك وضع جزئي للحق وتخصص اقرب المواضع  
 الطبيعية من ذلك الموضع كاجزاء من الهواء يصيب ما سيكون  
 موضعه الطبيعي متخصصاً بحسب موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعي  
 للمياه مما كان موضعاً لهذا الصابراً ماءً وهو هواء وانما لا يمكن هذا ايضاً لانا  
 جملناها مجردة اقول هذا بيان امتناع التقسيم الثاني وهو ان يحصل الاولوية  
 بعد ان يلحق الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود اما يمكن  
 الامتناع فلهذين شيئين نسبتا الى جميع المواضع التي يقتضيها الصورة التي  
 يلحقها فهي اذن تكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة  
 وح لا يستحيل حصولها في بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضاً  
 يقال ان الصورة عينت لها وضعاً مخصوصاً من الاوضاع الجزئية التي يكون  
 لاجزاء كل واحد مثلاً كاجزاء الارض وانما قيد هذا التقسيم بهذا القيد لئلا  
 يقال الصورة النوعية التي يفارق الصورة الجسمية على ما سنذكرها

انما يقتضى تغير الموضع لكون كل صورة في عينية مقتضية لجزء مخصوص  
 دون غيره وذلك لان الخبر الطبيعى اجزاء كثيرة وحصول الهيولى مع الصور  
 في احدها دون غيره يقتضى اولوية فلاجل هذا خص الغرض باقتيد المذكور  
 ثم اشار بقوله كما يمكن في الوجه الذى ذكرناه الى نظيره في الوجود وذلك  
 هو الوجه المثال الاول الذى كان الوضع السابق واجبا لا عارضا بحسب الصور  
 السابقة اعني في الجزء من الهواء الذى كان موضعه الطبيعى ثم صار ماء  
 فقصدها الوضع الطبيعى للماء لوجود الصورة المائية فيه وانما لم يقصد  
 اى جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذى هو اقرب الاجزاء المواضع المائية  
 للموضع الاول فيختص ذلك الموضع الجزئى به بسبب الوضع السابق  
 قوله بسبب لحق الصورة وهناك وضع جزئى اى بسبب لحق الصورة  
 حال وجود وضع جزئى هناك فهنا سببان احدهما الصورة المائية  
 وهو سبب لقد الموضع المائى مطلقا والثانى الوضع السابق وهو سبب لتخصيص  
 له وضع الجزئى منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا ايضا  
 لانا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما وما بطل القسمان ظهرا متنازع القرص الاول  
 وهو حلول الصورة الجسمية في الهيولى المجردة وتبين من ذلك ان  
 حلول الصورة في الهيولى لا يجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة  
 عقيب نزول السابقة واعلم ان فائدة ايراد النظيرين سد باب المعارضة  
 فيها وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة لا يقتضئها  
 الحصول في موضع مع عدم اولوية احدهما وضع به يمكن ان يعارض بالكون  
 الذى هو حلول صورة جديدة في الهيولى والكاين يقتضى استحالة الحصول  
 في موضع فالوجه في تخصيصه باحد المواضع هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة  
 به ثم ان اجيب بان التخصيص هو الوضع السابق حاصل ثبوته غير حاصل  
 فهنا عورض بان الصورة الكائنة الجديدة يقتضى الحصول في احدا اجزاء  
 مكانها الطبيعى لا يعينه محرات نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه في تخصيصها  
 باحد الوجه في تخصيص الهيولى المجردة باحد الا حياز الممكنة فتجاب

بآب الوجود السابق أيضاً فيفيد تخصصاً قريب الأجزاء منه بذلك وهرهنا  
 اذ ليس وضع سابق فلا تخصص وقد يلوح من كلام الفاضل المشاهر ان اول  
 الاشتكالين هوان الجسم العنصري لا يجب انضافه باحدى الصور النوعية  
 بعينها مع دوام انتصافه بها فلم لا يجوز ان يكون الهويلى اذا انصف  
 بالجسمية ففي ان كانت غير واجبة للحصول في حين بعينه لكنها تحصل  
 في احد الاحيان واجاب غير يكون كل صورة نوعية مسبوقة باخره بمعدة  
 للهويلى في قبول اللاحقة والهويلى الخالية عن الصورة ليست كذلك فظهر الفرق  
 اقول هذا الشكال برأسه ليس في الكتاب منه عين ولا اثر واما تشككه فتجوز  
 انتصاف الهويلى في حال تجردها باوصاف متعاقبة يقتضى احداها تخصصها  
 باحد الاوضاع الممكنة تجعل حلول الصورة فيها فليس بشئ لان الهويلى  
 الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضوح في غير متجردة وان يتخصص  
 فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة ترتيب فاحد من هذا ان الهويلى  
 لا يتجرد عن الصورة الجسمية اقول وفي نسخة الجسمية وفي نسخة  
 الجسمية وذكر الفاضل المشاهر ان الحجة على امتناع انفكاك الهويلى عن الصورة  
 كانت بانها حالة الانفكاك اما ان يكون مشكك اليها او لا يكون وبطل  
 الاول في فصل ثم ابطال الثاني في الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة  
 اما ان يتحصل في كل الاحيان او لا في شئ منها او في حين معين ولم يتعرض  
 القسمين الاولين منها لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث ولا جلي  
 ذلك امر بالحدس بالمطرب ولم يصحح بثبوته مطلقا لانه موقوف على  
 التنبيه بفساد القسمين المخدوقين واقول يحتمل ان يكون الوجه في ذكر  
 الحدس ان امتناع اقتران الهويلى بالمجردة بالصورة لا يدل بالذات على  
 امتناع تجرد الهويلى عن الصورة بل يدل على ان الهويلى المجردة غير  
 مقترنة بالصورة ابداً او ينعكس عكس النقيض الى ان الهويلى المقترنة  
 بالصورة غير مجردة اى لا يكون مجردة اصلا وهويلى الاجسام هي المقترنة  
 بالصورة في لا يتجرد عن الصورة الجسمية ثم في الهويلى قد لا يتجردها عن صورتها

أقول يريد اثبات الصورة النوعية وعلى التي تختلف بها الأجسام انواعا  
واعلم ان سلب الخواص الجارية المقارنة فاعلا لا يخلو لها يقارن ولما كانت الهيولى لا  
يقارن هذه الصور معاكيل يقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان يقارن تلك الواحدة  
ايضا دايما بل بما يقارنها وقنادون وقت أو الشئ هذه لفظة قد اتى يفيد  
مع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى لما يقارنه  
من الصور النوعية غير واجب وان كان باقتناع انفاها عن جميع تلك الصور واجبا  
قال وكيف لا بد من ان يكون اما مع صورة توجب قبول الانفاك  
والالتيام والتشكل ليسهولة او بعسر ومع صورة توجب امتناع قبول تلك  
في كل ذلك غير مقتضى الجزئية اقول اي كيف يحكم بخلو الهيولى عنها مع امتناع  
خلو العنصر من احد الامور ثلثة احدها قبول الانفاك والالتيام والتشكل التام لهما  
ليسهولة وهو الانزيم الاجسام الرطبة من العناصر وتليها قبول جميع ذلك  
بعسر وهو الانزيم من الاجسام اليابسة من العناصر وتاليها الامتناع  
عن قبول ذلك وهو الانزيم الفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبه لذاتها  
فهي اما تجب ليعال يقتضيها ولا يمكن ان يقتضيها الجزئية المتشابهة في جميع  
الاقسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان الفاعل لا يكون قابلا لما يفعله كما  
يتبين في علم ما بعد الطبيعة فغالها اذن امور مختلفة ايضا غير الهيولى  
والصور ويجب ان يكون تلك الامور مقاربة لهما لا المفارق يتساوى  
نسبة الى جميع الاجسام ويجب ان يكون متعلقة بالهيولى لاقتضاها  
ما يتعلق بالامور لا نفعاليه كسهولة قبول الفصل والوصل وغيره ويجب  
ان يكون صورة الاعراض لان الجسم يتنزع ان يتحصل من غير ان يكون موصفا  
بل هذه الامور قال وكذلك لا بد من استحقاق مكان خاص ووضع خاص  
متعينين وكل ذلك غير مقتضى الجزئية العامة المشتركة فيها  
اقول الجسم يتنزع ان يخلو عن الامن والوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على  
جميع الامتناع اذن جسميته يقتضي ان يكون في مكان او وضع غير متعينين  
نظر ان كل جسم يجب ان يختص بمكان او وضع متعينين يقتضيها طبيعة

علمها محي في النقط الثاني فاذن لا يخلو كل جسم عما يقتضي استحقاق مكان  
خاص و وضع خاص متعينين وذلك للصورة غير الجسمية العامة المشتركة  
كما مر وانما يقتصر على المكان وحمل الوضع فسيما له لثلاثا يصير الحكم جزئيا  
فان الجسم المحيط باكل لمع عنده في مكان وهو لا يخلو عن وضع معين  
واعلم ان الصور مختلفة باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة  
تبادلها لا تفكاع وعسر يكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة  
مناسبة للابن وهكذا في سائر الاعراض وتحقق كونها معايرة لتلك  
الاعراض ان كون الجسم بحيث يستحق اياها هو غير حصوله في ذلك الاين  
وهو ان صور ذلك بقاؤها في بعض الاجسام مع ذوال الاعراض فان مقتضى استحقاق  
تشكل الماء ووردة الى مكانه الطبيعي ووضعها الطبيعي باق عند جموده  
او عند ما دعى بالقسر او تلعبه والفاصل الشارح عليه شكوكا كثيرة منها  
ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضي استناد الصور ايضا الى  
غيرها من الامور المختلفة فان اسند اختلاف الصور في الصوريات  
الى اختلاف استعدادات في مادة مشتركة بحسب الصور السابقة  
في الازمان كميئات الى اختلاف قوابلها في الهيئات فتبيل فلم لا يجبر اسناد اختلاف  
الاعراض اليها من غير توسط الصور والجواب عنه ما ذكر من بيان مغايرة الاعراض  
وسببها واستناع تحصل الجسم منفكاً عن تلك المبادى وسائر الاحوال  
المدكورة فان سميت تلك المبادى بعد وضوح ما تقدم بالكميئات  
فلا مصداقية في التسمية الا انه ينبغي ان ينسب اليها تحصل الاجسام انراها  
ووجد وراة اعراض المدكورة وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك  
وهي ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصورة فان اعراضه لا تزال وذلك لان  
هذه لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضا لعمالة ويكون له ومما اما الجسمية  
او كما يكون حالها او كما يكون محالها او كما لا يكون حالها ولا محالها لاقتضا  
الكونه لما يكون محالاً ثم قال فليكن المحل سبباً للاعراض اللازمة من غير  
توسط الصور وايضا جميعا ضرورة لا يحتاج اليها الجوانب ان يكون بعض تلك

الأمور اعمداً لبعض المقضية لصعوبة القبول المقضية لسهولة لنته وبالعكس  
 فانت من المعيار ان يكون صعوبة القبول عدلاً لسهولة لنته وبهذا العلم يجوز ان يكون  
 عدلياً والجواب ان استلزام الجسميّة المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول  
 لكونها مشتركة وكذلك الجسميّة المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك  
 هو هذه الصور لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصورة للجسميّة لازم لصورة  
 الفلك وحيث يسقط القسم المذكور لانها لا يكون لها صورة الفلك لا غير اعمداً  
 استناداً الى المحل على ما ذكر غير معقول لا متنازع كون التقابل فاعلاً و آما جعل  
 بعض الصور العنصرية اعمداً ما غير معقول لان الاعراض المذكورة ليست  
 بعدمية آما لاينية فظاهرة و آما الباقية فعلى ما يتبين في مواضعها ولا مملو لوجوب  
 دية لا تصدر عن الاعداد وصفها المعارضة او لا بان هذه الصور محتاجة  
 الى الجسميّة فالجسميّة ان كانت معلولة لها الزم الدور واللا لم يكن الصور  
 مقومة للجسميّة فاذن لم يكن صوراً وثانياً بان القول بكون تلك الصور  
 صفاً من الاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب التكيف وبعضها من باب  
 الاين وكذلك من سائر الابواب من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض  
 يتأقفل القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول ان الصور  
 ليس من شرطها ان تقوم الهيولى وهذه الصور تقومها من غير دور على  
 ما سبق في بيانه وعن الثاني ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانفهام الصور  
 وشرطه مختلفة اليه هذه الصور يقتضي التأثير في الغير بحسب ذاتها والتأثير  
 عن الغير بحسب المادة وحفظه الاين بشرط الكون في امكانها والعدد المبدئ  
 بشرط خروجها عنه وهكذا في البواقي فقد اهل تلاميذ الشكوك على تولد الشين  
 من غير الاهتبال الذي وجبه هذا القائل او مشاكراً واعلم انه ليس يلقى  
 ايضاً وجود الحاصل حتى تتعاقب صوراً وجرها لنية ولا لوجوب التشابه المذكور  
 بان يحتاج في ما يختلف احوال المعينات واحوال متقدمة من خارج يتجدد بها ما يجب  
 من القدر والشكل اقول قد اشار السليم فيما مر الى ان الصورة الجسميّة  
 محتاجة في وجودها لتخصصها الى الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود عن

القاطن والتشكي ومحاكاة فيهما اليقظة فاما ان يبين في هذا الفصل انها مع احتياجها  
 الى الهيولى محتاجة الى شياء آخر غير الهيولى لولاها لكانت الاقدار والاشكال  
 متشابهة اذ كانت الهيولى فيها عند القادرات مشتركة وذكر  
 القاطن للتباهر ان هذا الكلام يصلح جوابا عن سؤل يذكر على دليلين  
 هما اولهما انه لما استدل على ان الصورة لا ينفك عن الهيولى بان قال ان  
 المقدار والشكل اصل الصورة او القاعل والحامل والمترجم بانه الحامل كان  
 لقابل ان يقول العنصريات غير مختلفة في المواد فيجب استوائها في المقدار  
 والشكل وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف  
 الكيفيات فكان لقابل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية  
 لاجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما  
 كان الجواب عنهما واحدا اخر الى ههنا والجواب ان اسباب الاختلافات والاختصاصات  
 هي الامور السابقة المعدة للاحققة بقوله لا يكتفى ايضا وجود الحامل  
 حتى يتعين صورة جوهرانية اى حتى يتشخص فانه ذكر ان الصورة محتاجة الى  
 الحاصل في الوجود دون الهوية والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل لا  
 تشابه الكل والجزم فان الجزم والكل لا يجبان بحد معين وجود المادة القابلة  
 للاقتسام بل محتاجة فيهما يختلف احواله اى اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال  
 الوعائيات اى الى مشخصات وذلك لانها لا يحتاج الى علل للهوية والحقيقة  
 بل يحتاج الى علل يقيد تغايرها ونقصها عن العناصر الكلية قال واحوال  
 متفقة من خارج وكان ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من خارج لان  
 المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه اراد بها الاحوال  
 الاتفاقية وهي التي يكون وجودها غير دائم ولا اكثري فان الاشياء  
 من حيث لا يتماثل يحتاج الى علل يندر وجودها ليصير بانقيضا فيها الى سائر  
 العلل عللا لا يتماثل ويريد بالمعانيات والاحوال المتفقة من خارج العلل العامة  
 وهي القوى السماوية والاحوال الامراضية لانه هي الصور السابقة  
 والتغيرات الطبيعية والقواصر الخارجية فان جميع ذلك علل



فاعلية لتشخص الصورة واما الخامل فله قسمة قابلية قال وهذا سر عظيم وتطلع  
 منه على اسرار اخرى اقول قال الفاضل الشارح كون كل ساكنة علة معدة للاحق  
 سر عظيم تطلع منه على اسرار هي اقتضاء ذلك ان يكون للحوادث بداية زمنا نية  
 وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لكون تلك الحركة  
 سببا لحصول الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو الجواب  
 عن السؤال المذكور اقول ومن ذلك الاسرار التنبيه لوجود سبعة قديم  
 يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ولوجود حبيب  
 يتحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التي ينظم بانظامها  
 امور العالم على ما هو عليه في نفس الامر **وهم وتبنيده** واعلم ان الهيولى  
 مقسمة في ان تقسم بالفعل الى مقارنته الصورة فاما ان يكون الصورة هي  
 العلة المطلقة الاولى لثبوت المقام الهيولى بها مطلقا او يكون الصورة آلة واسطة  
 لتقدير آخر بتقدير الهيولى بها مطلقا او يكون شريك لتقدير باجماعها  
 جميعا ان يقوم الهيولى او يكون لا الهيولى يتجرد عن الصورة ولا الصورة يتجرد عن  
 الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون مقاما به الآخر من الآخر بعكسه بل يكون  
 سبب ما اخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر بالآخر اقول يريد  
 بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة وذكر ذلك الاقسام الخمسة للتبيين ما هو  
 الحق منها قال الفاضل الشارح ذلك الاقسام ان يقال لما ثبت تلازمها قامت  
 ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس والصورة محتاجة الى  
 الهيولى من غير عكس ويكون كل واحد منهما محتاجة الى الاخرى او لا يكون  
 كلا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة اقسام والاول منها على ثلاثة  
 اقسام فاق الصورة يكون الهيولى افعلة مطلقة او خيرة امثلا او اهله ولا خيرة  
 علة بل يكون آلة واسطة للعلة فخرج من هذا ان الاقسام ستة والحق من  
 جملة عند المشيخ واحد هو ان الصورة خيرة العلة للهيولى واول التلازم  
 عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اثما بينها وبين معلولها  
 وبين المعلومين لها لا كيف اقول بل من حيث يقتضي تلك العلة تعلقا ما

لكل واحد منهما بالآخر على ماسيات بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة  
 من جهة الآخر ولا معلول لآخر تباط بينهما بالاعتداد بالثالث كذلك فلا  
 تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر لكن الجمهور  
 لا يفتضون بذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة  
 للآخر بما يكون من غير ان يقتضي التباط بينهما ثالث ويتمشون في ذلك  
 بالمضافين بذلك ظن باطل والشيء لم يتعرض لذلك او لم يفتش وجه التلازم  
 الواسع احدهما ان يكون لكون احدهما علة للآخر والثاني لا يكون كذلك  
 والا قول كان فتمت الاشياء التي ذكرها الفاضل الشارح ككت العلة القابلة  
 لما لم يكن علة من جهة فهي لا يكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ولما استحال  
 ان يكون القابل فاعلا استحال ان يكون المهيول مقتضية للتلازم بالشيء  
 وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض للشيء الاستدلال بالتلازم  
 الى علية المهيول بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليته وانما قسم  
 هذا القسم الى قسمين الثلثة التي ذكرها الفاضل وبقي القسم الثاني وهو ان  
 لا يكون احد المتلازمين علة للآخر فتنبه على ان ما يظنه الجمهور في هذا القسم  
 باطل ونبه على ان الحق في هذا القسم هو ان يكون التلازم لا يرتبط بتقتضيه  
 شيء غير المتلازمين ثالث لهما وهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه  
 فلهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب  
 الاحتمال العقلي الى شيئين بان ذلك الثالث يقيم كلاهما اما مع الآخر او بالآخر  
 فلهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ذكره الشيخ والقاض في قوله ان المهيول  
 مفقورة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فايد منها انه انما قال في ان تقدم  
 ليعرف انها مفقورة اليها وجودها لا في مهيولها كما ومنها انه قال  
 تقوم بالفعل يعرف انها مفقورة في الوجود الخارج لا الذي هي منها  
 انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس ما لا يبين ذلك  
 ذات المعلول كما لباري تعالى والعالم قال وعلى قوله الى مقارنة الصورة  
 شك لفظي وهوان المقارنة حالة اضافية يعرض للشيء بالنسبة الى غيره

والاحوال الصاحبة متأخرة عن الذات فاذا المقارنتان اعني مقارنة الهيولى  
 للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متأخرتان عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى  
 مقتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مقتقرة  
 في وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقاراً امتة وحالاً وجب ان يكون  
 مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة  
 حكم بعد وجود الهيولى اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك  
 الا انه وقع في عبارة توسع ما يحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات  
 الهيولى مقتقرة الى المقارنة المتأخرة عنها بل ذهب الى انها في مقامها  
 بالفعل اي في تشخصها مقتقرة اليها والشيء يجوز ان يحتاج في انصافه  
 لصيغة طالى ما يتأخر عن ذاته كالعلة المحتاجة في انصافها بالعلية  
 الى وجود معلولها المتأخر عنها ويلزم من ذلك الا تأخر صفاتها عما يتأخر  
 عنها ثم قال وهذه القضية تعني ان الهيولى مقتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة  
 مقتقرة الى المحجة لان الذي مبرر هو ان الصورة لا تجلو عن الهيولى والهيولى  
 لا تجلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفي في بيان ان الاولى مقتقرة الى  
 الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدها تأثير في الآخر بل يكونان  
 متضاميين ثم ان كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن ان يكون  
 الافتقار من جانب الصورة قال وسيأتي بطلان الاحتمالين واقول اما  
 تلازم المتضاميين فيسند بان انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تأثير في  
 الآخر كما ظنه واما الاحتمال الآخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة  
 مطلقاً فقد يتبين انه لا يفيد المتلازم اذ القابل لا يقتضي لا يجاب في علمية  
 قال والفرق بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينفع كس لان  
 الآلة لا يكون من جهة الآلات الايجاد يتوقف على توقفها والمتوسط  
 فقد يكون من جهة كالعلة القريبة واقول الآلة كما ذكرنا هي ما يؤثر الفاعل  
 في مفعله القريب منه بتوسط والواسطة هي معلولة يصير عليه لغيره من حيث يقاس الى  
 طرفه فاحال الطرف من معلول والآلة علة بعدالة والواسطة علة قربة قال وقوله او يكون

لا الهوى فيخرج عن الصورة ولا الصورة فيخرج عن الهوى الى آخره اشارات الى القسمين  
 الآخرين مع التشبيه التي يمكن ان يتساقطوا من اراد ان يذهب الى احد هاتين يقال  
 لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية الاولى من الاخرى واليه اشار بقوله وليس احدهما  
 بان يكون مقامه الآخر من الآخر بعكسه بل الحق ان يكون الاحتياج من الجانبين على السواء  
 والاستغناء من الجانبين على السواء واقول لو كانت مرادة ذلك لكان عن  
 ذكر السبب الخارج مستغنياً وايضاً على تقدير الاستغناء من الجانبين  
 لا يبق للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله او يكون لا الهوى فيخرج  
 عن الصورة الوقوله بعكسه اشارات الى القسم الاخير على ملاحظة الجمهور وقوله  
 بل يكون سبب ما آخر تنبيه على ما هو الحق في ذلك وقسمه لذلك المقسم الضميمة  
 قال ثم ههنا تشكك لفظيان الاول انه لما ذكرنا قيام احدهما بالآخر ليس  
 باولى من العكس جعل التلازم ان يكون سبب ما خارج يقيم كل واحد منهما  
 مع الآخر وبالاخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر وبالاخر  
 بالآخر وبالاخر غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر وبالاخر من غير  
 اشياء ثالث وهذا لا يمكن بطلاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون  
 في الوجود موجودان واجبا الوجود متكاملياً في الوجود الثاني ان اراد بقوله  
 يقيم كل واحد منهما مع الآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر فهو لا  
 لان مورد القسمة كون الهوى مقنونة وهذا المورد لا يحتمل ذلك  
 القسم وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكوراً افعلى لتقدير  
 الاول بعض الامسام من الوجود القسمة وعلى التقدير الثاني بعض الامسام محذوف  
 اقول التشكك الاول هو ما حقه الجمهور وقد مررت الاشارة الى فساد وسيلته  
 بيانه بقوله البسط والتشكك الثاني غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين بينا في  
 تلازمها اشارات اما الصورة التي يعارض الهوى الى بدل فليس يمكن  
 ان يقال انها على مطلقة للوجود الواحد المستمر لهيولاً ولا آلات ومتوسلاً  
 مطلقة بل لابد في اتصال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقين اقول  
 صور العاقل الفكر الهوى الى بدل اما الجسمية فليجوز ان انفصال عليها الذي

اذا المراد ان الت الجسمية التي كانت في حالة الاحتضار وجدت جسميات اخرى بان  
واما النوعية فالجوانس الكون والنفسا وعليها على ما سياتي واما صور الفلكيات  
فلا تفكر فيها اصلاً اما الجسمية فلا متنازع للفرق ولا لتيام عليها واما النوعية  
فلا متنازع الكون والنفسا وعليها والمراد من هذا الفصل ان صور العناصر  
لا يمكن ان يكون عللاً مطلقة ولا آلات ومتوسطات مطلقة  
للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والآلات والمتوسطات  
المطلقة لكن الهيولى لا يتعدم عند انعدام الصور المذكورة لا سيما  
مستمرة الوجود ولما كان القسم الاول لان من الاربعة المذكورة في الفصل  
التقدم باطلين بما ذكره قال بل لا بد من اثنان من اصناف هذه من ان يكون  
على احد القسمين الباقين من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم قال  
وهنا ستر آخر **اقول** السهروردية هذه البرهان على وجود مبدأ  
للكاينات غير الهيولى والصورة بل شيء آخر دايم الوجود مفارق بفيض  
وجود الهيولى عنه لا بانفراده بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى  
لما امتنع وجودها منفكاً عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة نظر  
ان الصورة قد يتعدم ويبقى المادّة فعملها يحتاج الى الصورة من حيث  
هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة اي من حيث طبيعتها النوعية  
الوجودية لا من حيث خصائصها الاشخاصية لانها لا يمكن ان تكون الصورة من حيث هي  
ما واحدة بالعدد فقام يمكن ان يكون من حيث هي كذلك علة للهيولى الواحدة  
بالعدد بانفرادها فان المعدل الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد فقام  
ان هناك شيئاً آخر مهيأ للهيولى والصورة واحداً بالعدد دائماً مستمرة الوجود  
معها واربعا يشبه ذلك المبدأ المستفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة  
في شخص يسكن سقفاً بديعاً مات متعاقبة بيزيل واحدة منها ويقوم اخرى  
بدلها فتأدية الكلام الى اثبات هذا المبدأ المفارق سرفة هذا الموضع **اشارة**  
يجب ان تعلم في الجملة ان الصورة الجسمية وما يقع عليها ليس شئ من خاصيتها  
لقيام الهيولى مطلقاً ولو كانت سبباً لقوامها لسبقها بالوجود **اقول**

بشرط

يريدان يتبين ان الصورة للجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت  
عنصرية او فلكية ممكنة ذواتها او متنعافاتها لا يكون عللا مطلقة ولا وسيطة مطلقة  
لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح ان الحجّة المذكورة ههنا صليبية  
على مقدّمات الأولى المتأخر عن المتأخر عن الشيء يجب ان يكون متأخرا  
عن ذلك الشيء سواء كانت التأخر بالذات او بالزمان وهذه مقدّمات متبينة  
الثانية ان الشيء الذي يكون مع المتأخر من ثالث يجب ايضا ان يكون  
متأخرا عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدّمات في الاشارة الثانية من النمط  
الثاني من هذا الكتاب في بيان ان محرّد الجهات متقدّم بالوجود على الاجسام المستقيمة  
الحركة قال لان محرّد الجهات متقدّم على جهات وهما ما مع الاجسام المستقيمة  
الحركة او مقدّمة عليها والمتقدّم على المعلول متقدّم واستعملها ايضا في النمط  
السادس من هذا الكتاب حيث بين ان الحارّ لو كان مقدّما على الحوى الذي  
هو مع عدم الخلط ولكان مقدّما على عدم الخلط فترغم هناك ان الفلك  
الحارّ الذي هو مع العقل المتقدّم على الفلك الحوى غير متقدّم على الفلك  
الحوى فخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما  
مع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول المعية يطلو على المتلازمين  
الذين يتعلّق أحدهما بالآخر ما من حيث التصور او من حيث الوجود كالجسمية  
المتناهية والتشكّل في الوجود كالجسم المستقيم الحركة والهيئة التي يتجرّ منها  
ذلك الجسم ايضا في الوجود وكوجود الملائكة والنفوس الخالدة على تقدير كون نفوس  
الخلاء احراراً غير الله في التصور وقد يطلق على انتصاحين بالاتفاق كالمعلولين  
اتفق انها صدرت عن علة واحدة بحسب امرين واعتبارين فنيا ولا يكون  
لاحدهما بالآخر تعلّق غير ذلك كالفلك والعقل الذي كغيرين ولا  
شك ان وقوع اسم المعلول في الموضعين ليس معنى واحد فالعقل والفرق  
هو تلك المبنية المعنوية ثم قال الثالثة اما قد بينّا ان الجسمية لا يتفق  
عن التناهي والتشكّل وظهر انها لا يوجدان الا مع الجسمية وبيّنا ان  
الجسمية لا يمكن ان يكون عللة لهما فها ايضا عني متأخّر عن الجسمية

وما لا يكون متأخر عن الشيء هو إما مع الشيء أو يكون متقدماً عليه فثبت  
 أن التناهي والتشكيل إذا كان يكون قبل الجسمية أو معها ولقائل أن يقول التشكل  
 هيئة اساطة الحد ود الجسيم في متأخرة عن الحد والمتأخرة عن المقدار ككونها  
 نهايات المقدار والمقدار متأخر عن الجسيم والجسيم متأخر عن الجسمية التي هي جزء  
 له فالشكل متأخر عن الجسمية بهذا المراتب فكيف يمكن أن يقال أنه متقدم  
 عليها قال والغلط في بيان الأول هو في قولنا لما لم يكن الجسمية علة لهما فهما  
 إذن غير متأخرين عنهما فإن ما لا يكون علة للشيء لا يكون متقدماً عليه بالعلية  
 والتقدم بالعلية انحصار من التقدم النطاق ولا يلزم من نفي الخاص في إمام فعل الجسمية  
 وإن لم يكن متقدمة عليها بالعلية لكنها متقدمة عليها بالطبع كتقدم الواحد  
 على الاثنين أو كتقدم أجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية وأخرها  
 اللازمة والزائدة فإن لم يكن شيء من تلك الأجزاء علة لشيء من تلك الزوائد  
 فهذا ما عُد في هذه المقدمة أقول هذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية  
 الصورة ونحن قد ذكرنا أن الصورة من حيث الماهية لا يتعلق بالتناهي  
 والشكل بل لها أمّا لا ينفك عنهما من حيث الوجود فقط ومعناه أن الصورة  
 المستحصّة محتاجة في تشخيصها اليها ولا يبعد أن يحتاج الشيء في تشخيصه  
 إلى ما يتأخر عن ماهيته كالجسيم إلى الكاين والوضع المتأخرين عنه فإذا التناهي  
 والتشكل غير متأخرين عن الصورة المستحصّة من حيث هي تشخيصية وإن كانا  
 متأخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفي في هذا الوضع قال الرابعة أن  
 التناهي والتشكل من قوايع المادة وتقريرها ما هو قال وإذا عرفت هذه المقدمة  
 فنقول المهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما أمّا متقدّمان على الجسمية  
 أو من جيران معها فالهيوولى متقدمة أمّا على المتقدم على الصورة أو على  
 على جميع الصورة وعلى التقديرين فالهيوولى لم يتم أن يكون متقدمة  
 على الصورة ولو كانت الصورة علة أو واسطة مطلقة في وجودها لزم  
 تقدمها على الهيوولى المتقدمة عليها وهذا محال ولقائل أن يقول عندكم أن  
 الصورة شرعية علة الهيوولى في مذهبكم متقدمة وأما صلات الذي قد

البطلان به كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكاً العلة  
 القول قديمي ان الصورة اما هي شريكاً العلة من حيث كونها صورة ما  
 لا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها صورة ما متقدمة على  
 الهيولى مما لو جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون صورته  
 متشخصة لان الصورة من حيث هي صورة ما لا يجوز ان يكون علة مطلقة  
 للهيولى المتعينة كما هو ويمتنع ان يصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى  
 فانها هي القابلة لتشخصها في سابقة على تشخصها وسيأتي لهذا المعنى زيادة شرح  
 ولترجيح الى تفسير المتن قال ولو كانت سبباً لقوامها مطلقاً لسبقها بالوجود  
 اقول معنى ان كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت  
 سابقة لوجودها على الهيولى قول وفيه اشارة الى ما ذكرنا وهو ان السابقة  
 بالوجود هي المتشخصة قال ولما كانت الاشياء التي هي علل لما هيته الصورة ولو كان  
 من جوده محصلة الوجود سابقة ايضاً للهيولى بالوجود اقول معنى  
 ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة لوجودها على الهيولى ولما كانت  
 الاشياء التي هي علل لما هيته الصورة والاشياء التي علل لوجودها يكون جميعها  
 سابقة بالوجود ايضاً على الهيولى لان السابق على السابق سابق قوله حتى  
 يكون بعد ذلك من وجود الصورة وجود الهيولى وفي بعض النسخ حتى  
 يكون بعد ذلك الصورة وجود غير وجود الهيولى ومعناه على اول الروايتين ظاهر  
 وعلى الرواية الثانية ان عليه الصورة يقتضي تقدم علل هيته وجودها  
 جميعاً فيحصل الصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة  
 على معلولها مغاير له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة وعلل  
 تشخصها فان كلامه يقتضي تقدم احد الصنفين على الهيولى وتأخر الصنف الآخر  
 عنونا قال على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة وان كانت  
 ايضاً ليس من احوال المعلولة لما هيته فان الوائزم المعلولة فسمان فشرح معناها  
 داخل في الوجود قال الفاضل شارح اعلم انه يجب علينا ان نفهم هذا الموضع او  
 نصرتين احتياجهما الى هذه الاشارة ثانياً فانه قد بينهم ان



اذا سقط هذا القدر من البين وضم ما قبله الى بعده فانه يتم هذه المحجة على هذا  
 التقدير يكون ذكره في أثناء المحجة لغواً امّا لتفسير فقرات المارد من قوله على التسميات  
 معلولة من جنسها لا تبيان ذاته ذات العلة هوان الهيولى لو كانت معلولة  
 للصورة لكانت من المعلولات التي لا يكون مباينة عن العلة فان المعلول قد  
 يكون مبايناً من العلة مثل العالم مع المايرى تعالى وقد يكون ملاقباً لها مثل  
 مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير ان يكون معلولة للصورة لم يكن مباينة  
 عنها بل كانت محلاً لها فانه ليس بمستبعد ان يكون الشيء علة لوجود شيء ويكون  
 حقيقة تلك العلة يقتضي ان يصير حالة في ذلك المعلول فيكون الصورة علة لوجود  
 الهيولى ويكون ايضاً علة لحكم آخر وهو صير ورثاها كلاً في ذلك المحل وقوله  
 وان كان ايضاً ليس من احواله المعلولة لما هيته فان الوازم المعلولة قسمان  
 والمارد منه ان الهيولى وان لم يكن من احوال المعلولة لما هيته الصورة الا انه  
 لا يجب ان يكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات المقارنة لعللها  
 قد يكون معلولات لما هيته العلة مثل الفردية الثلاثة وقد يكون معلولات  
 لوجودها مثل مسئلتنا هذه اقول ان الشرح لا يذهب الى ان الهيولى معلولة  
 لوجود الصورة التي يزول مع بقاء الهيولى وليس مراده ايضاً بقوله فان  
 الموارد المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة قد يكون معلولات لما هيته  
 وقد يكون معلولات الوجودي دبل مراده ان المعلولات بحسب القسمة العقلية  
 قسمان مقارنات للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضاً هذا الفصل قبل هذا ان كل واحد  
 من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في الشفاء في الفصل الرابع من ثمانية  
 الالهيات في مثل هذا الموضع هذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود  
 الشيء انما يكون عنه وجود شيء ممكن مقارناً لذاته وبعض اسباب وجود الشيء  
 انما يكون منه وجود شيء مباين لذاته وبعض اسباب وجود الشيء انما يكون  
 عند وجود شيء مباين لذاته فان العقل ليس يقتضي عن تجويز هذا التبعث  
 بوجوب وجود القسمين جميعاً هذا ما ذكره في الشفاء ويظهر منه انه اراد بقوله  
 ههنا فان الوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي و اراد بقوله وكل

قسم منها داخل في الوجود ان البحث يقتضي وجود القسمين جميعاً في القسمين  
قال فاما بيان ان الشئ لما ذكر هذا الفصل في اثناء هذه الحجة فالتدبر عند  
ان الحجة التي يريد الشئ ان يذكرها ههنا لا تتعلق لها هذا الكلام اصلاً بل لو طهر  
ما قبل هذا الكلام الى ما بعدة لثبتت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جواباً عن كلام  
يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علّة للهوى وذلك ان الكلام هو ان  
يقال ان الصورة اذا كانت حالة في الهوى والحال محتاج الى المحل فالصورة  
محتاج الى الهوى وليست قبل ان يكون تلك الصورة علّة لها لا استحالة التدبر  
فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز ان يكون الصورة علّة لوجود الهوى ثم انه  
يجب حلوها في الهوى لان الصورة محتاجة الى الهوى بل لان الهوى  
بعد وجودها يصير علّة لتبوت صفة للصورة وهي صيرورة بقا حالة فيها  
لان الصورة علّة لحلولها في الهوى ويكون اقتضاءها لتبوت هذا الحكم  
لنفسها مشروطاً بوجود الهوى فيكون الهوى مع كونها محلاً للصورة معلولة  
لوجود الصورة الا انها لا يكون مباينة عن ذات العلّة فهذا الكلام يصلح جواباً  
عن هذا الاستدلال وتعل الشئ انما اوردته في هذا الموضع لانه قال الصورة  
لو كانت علّة لوجود الهوى لكانت الاشياء التي هي علل للصورة سابقة  
ايضاً على الهوى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهوى <sup>فان</sup>  
يقال له ههنا اذا كانت الهوى محلاً للصورة فاي حاجة بك الى هذه الحجة <sup>فقد</sup>  
على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول الحال محتاج الى  
المحل والمحتاج الى الشئ لا يكون علّة لذلك الشئ فلما ايقع هذا الاعتراض  
ههنا ذكر ما يتبين به ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك الى تميم الحجة التي  
ابتدأ بها فهدى اما عندي في هذا الموضع هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشئ في هذا  
الموضع بل الواجب شئ من جنس هذا الكلام مذكوراً فيما مسمى الكتاب  
اشارة الى ان يقال ان الشئ لما ذكر ان الصورة لو قدر انها علّة مطلقة  
للهوى لوجب ان يكون الصورة بنفسها مع جميع علل هويتها ووجودها ان  
تتوسطها سابقة لوجود الهوى حتى يكون بعد ذلك من وجود الصورة

للوجود في المحصلة في الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة لها او حتى يكون بغيرها  
 للصورة وجود محتمل في الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولة بحسب الروايتين  
 جميعاً اشار قبل الخوض في بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير مما يستتبع  
 تحققه في هذا الموضع فان الهيولى وان كانت معلولة للصورة وهي غائبة  
 متبانية عن الصورة والمعلول المقارن لا يتأخر عن وجود العلة المتشخصة  
 اي لا يمكن فصل العلة في الخارج بدونها لان العلة اذا سبقت  
 بوجودها سبقت بما يقارن وجودها فكيف يسبق على ما يقارن وجودها  
 وانما اشار الى ذلك بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات  
 العلة اي مع انها معلولة بتبانية الذات عن ذات العلة فكأنه قال  
 لقدرة ناقصة ثم الصورة بوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير غريب  
 صحيح للزم منه محال آخر وذلك هو المحال الذي ساق البرهان اليه وهو كون  
 الهيولى متقدمة على نفسها بما يقارب ثم ان الشئ يستشعر ان يقال المعلول  
 المقارن يجب ان يكون معلولا له وبعبارة اخرى لا يوجد لانه لا يجوز ان يكون  
 الشئ معلولا للوجود ومقارن له في الوجود بل قد يكون الشئ معلولا  
 له وبعبارة اخرى مقارن له فالوجود كالفردية للثلاثة وليس الامر ههنا كذلك فان الهيولى  
 ليست معلولة لهوية الصورة مطلقاً فتنبه بقوله وان كان ايضا ليس من اجله  
 المعلولة لهوية على ان المعلول المقارن لا يجب ان يكون معلولا لنفسه الوشيقة  
 في جميع الصور بل قد يكون معلولا لعدة يكون الهية جزء منها او شريكها  
 فكما ذهبنا اليه ههنا فيكون معنى كلامه وان كان ذلك الهيولى ليست  
 من الاعمال المعلولة لذات الصورة فهو ايضا معلول مقارن فلا يصح تقديم الصورة  
 بالوجود عليه ثم انه لما وصف المعلولات بانها قد يكون غير متبانية ولم يكن  
 شئ من جنس هذا الكلام مذكورا فيها من الكتاب اشار الى ان  
 وجود الصنفين من المعلومات اعني المقارن والتبانية في الذهن وفي  
 الخارج معا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منها داخل في الوجود  
 وفي غير من هذا البيان ثم البرهان وظهر من هذا البيان ان هذا الكلام

ليس لقولنا لا زيادة كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة  
 بزيادة يؤكدها ويثبت حقيقة الحال في هذه المسئلة قولا ولكن قد علم ان التناهي  
 والتشكل من الامور التي لا توجد الصورة الجبرمية في حد نفسها الا انها ومعها  
**قال** الفاضل الشارح معناه ما مر في المقدمة الثالثة **قوله**  
 وقد تبين ان الهيولى سبب لذاتك **قال** ومعناه ما مر في المقدمة الرابعة  
 فيصير الهيولى سببا من اسباب ما به او معناه يتم وجودا للصورة السابقة  
 بتتميمه وجودها الهيولى وهذا الحال فقد استخرج انه ليس للصورة ان يكون  
 ملة للهيولى او واسطة على الاطلاق اقول وهذا تبيان الخلف وقد نبه بقوله  
 ما به او معه يتم وجود الصورة ان التناهي والتشكل كانا ما به يتم  
 وجود الصورة لا مهميتها فلما غير متأخرين عما هي به وجود الصورة فاذهبنا  
 اليه والباقي ظاهر **وهلم تنبيهه** ولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجة اليها  
 في ان يستوى المصورة وجود معه فقد صارت الهيولى علت للصورة  
 في الوجود سابقة فيكون الجواب انما لم نقض بكونها محتاجة اليها في ان يستوى  
 الصورة وجود بل قضينا بالاجمال على انها محتاجة اليها في وجود  
 بمعنى وجود الصورة به او معه ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام الفصل  
**قال** الفاضل الشارح هذا سبق الى الفصل السابق وهو انكم قلتم ان  
 الصورة لا يستوى لها وجود الا بالتناهي والتشكل او معها وهما محتاجان  
 الى الهيولى فيلزم ان يكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوبه  
 ليس كل ما احتاج الشيء اليه وجب ان يكون علة للشيء بل قد يكون وقد  
 لا يكون وتلخيص القول فيه ليس بغير تفصيل لا حاجة بنا اليه قال ولقابل  
 ان يقول تقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا نقول فان قلت بطل  
 قولك ان الصورة شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم من القولين كون  
 الصورة متأخرة ومتقدمة معا فان قلت ان الصورة لا يحتاج  
 الى الهيولى لم يكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت حججتك  
 السابقة واقول انه يذهب الى ان الصورة من حيث هي صورة يكون متقدمة

على الهيولى وشرايطه لعلتها ومن حيث هي متشخصة محصلة في الخارج يكون  
متأخرة عن الهيولى لأن الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتفصلها وهذا  
هو المراد من قوله أن الم نقص بكونها محتاجا إليها في أن ليستوى للصورة وجود  
أي لم يقل هي العلة الموجدة للصورة ولا أنها العلة الفاعلة التشخصية وتفصلها  
بل قضيتا بالأجمال أنها محتاج إليها في وجود شيء يوجد الصورة به أو معه  
أي قضيتا أن الصورة محتاج إلى الهيولى في وجود التناهي والتشكل اللذين  
يتشخص ويحصل الصورة بهما أو معهما من حيث دة ليكون الهيولى  
قابلة لها فأذن هي عند الهيولى متقدمة على ذلك الشيء وعلى الصورة المتصفة  
بذلك الشيء من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة تشخص  
ما بعد هذا الكلام يحتاج إلى الكلام الفصل وهو بيان كيفية احتياج  
الهيولى إلى الآخر من غير أن يلزم الدور على ما قلناه إشارته أنت تعلم  
أن الصورة الجوهرية اختارقت المادة فإن لم يعقب ببدل لم يبق المادة  
موجودا تعقب البديل بمغير المادة لا محالة لا لبديل وليس بواجب أن نقول  
ويقيم البديل أيضا بالهيولى على أن يكون الهيولى قامت فاقامت  
لأن الذي يقوم بقيم متقدم بقوامه أمّا ينز ما أو بالذات وبأجمله  
لا يمكنك أن تدبره لا قائما أقول يريد كيفية تقدم الصورة العنصرية  
على الهيولى واعتناقه تقدم الهيولى عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى على وجه  
الدور قال الفاضل الشارح لما أبطل كون الصورة علة مطلقة أو  
واسطة للهيولى أراد أن يبطل القسم الثاني من الأقسام الأربعة التي صدرنا  
الباب بها وهو أن يقال الصورة محتاجة إلى الهيولى وهو الفصل يشتمل  
على بيان أن الصورة التي يمكن نزوالها عن المادة ليست متأخرة في الوجود  
عن الهيولى وتقرره أن الصورة الجوهرية إذا زالت عن المادة فإن لم يحصل  
عقبها في المادة صورة أخرى يكون بدها عنها المبق المادة موجودة لما مر أن الهيولى  
لا يجلي عن الصورة وإذا كان كذلك فالشيء الذي عقب الصورة الزائلة  
بالصورة الحادثة مقمير المادة أي حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك

البديل نفراثة لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذاته  
 البديل صدق ان نقول وانه يحفظ ذلك البديل بتلك الهيولى لان الشك  
 ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقبلة للصورة كانت  
 تقوم او لا ثم يصير بعد ذلك مقبلة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة يقيم  
 الهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد من هاتين سابقا على وجود الاخر وهو  
 قوله وبالحيلة لا يمكنك ان تدبر الاقامة قال ولقائل ان يقول هذا الفصل  
 كالتا نفس لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما كان  
 كذلك استحالة تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع  
 كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان الهيولى قد ما توجهها على الصورة  
 وشاك آخر وهو ان قوله فمعقب البديل مقبلا محالة لما ذكره بالبديل ليس بجيد  
 على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدارهما واذا كان كذلك  
 فلهذا زال اين معين وشكل معين ومقدر معين فلا بد ان يحصل اين آخر  
 وشكل آخر ومقدار آخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان يكون هذا اخر  
 صورة مقبولة للمادة فعلنا ان المعقب البديل لا يجب ان يكون مقبلا للمادة  
 بذلك البديل بل لو صح ذلك لكان انما يصح في بعض الاشياء وبالبرهان فاقول  
 تبين من هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار الى ان المسئلة  
 لا تتعكس لاستحالة الدوران الهيولى لو كانت مقبلة للصورة لكانت  
 متقدمة بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال لما  
 وهذا بعينه هو الذي اوردته في بيان استحالة ان يكون الصورة علة مطلقة  
 للهيولى وأشار اليه بقوله على انها معاملة من جنس ما لا يباين ذاته ذات  
 العلة كما سبق ذكره فان قد حصل من ذلك استحالة ان يكون كل واحد من  
 علة الاخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحد منهما من غير الاخرى ثم ان  
 جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى وشبهه بكونه تعليقا  
 الفا علية ولم يجعل الهيولى من حيث هي غير سابقة على الصورة كالتا  
 الهيولى من حيث هي غير قابلة لمحضه بخلاف صورة فلا يمكن ان يصرفا علة

ومعطياً للوجود وأما الشك الأول الذي أورده المشرح فيجوز بما ذكرناه  
 صراخاً من كيفية تقدم أحدهما على الأخرى وأما الشك الثاني فليس بوارد لأن  
 امتناع انفكاك الجسم عن أين ما انما يقتضي احتياج الجسم لا في كونه جسماً  
 بل في وجوده وتخصبه باللائين من حيث هو أين ما لا من حيث هو أين معين  
 واللائين من حيث هو أين ما يحتاج إلى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث  
 هو أين معين يحتاج إلى جسم معين وأما قوله ثانياً لا يلزم أن يكون هذه  
 الأعراض صوراً فقد يدل على أنه ظن أن الشيء أثبت وجود الصورة بأنه  
 مقيم لها دة فقط هذا سيوهن باب ثلثهم العكس فان كل مقية وليس  
 كل مقيم صورة بل المقيم الذي هو الصورة إنما هو جوهري يقيم  
 جوهراً هو محله ومادته وهذه الأعراض أقامت أعراضاً لأنها أقامت  
 اجساماً مشخصة لا في جسيئتها بل تشخصاً لها العارضة لجسميتها ولذلك  
 سميت بمشخصات الجسم فاذا انقضت بها ليس بمنوجه وأما قوله فعلمنا  
 معقب البطل لا يجب أن يكون مقيماً لها دة بذلك البطل فليس نتيجة  
 لما ذكره لأن الذي ذكره لم يقتض ألا يكون معقب لا يون مقيماً  
 للجسم المشخص لا يون وذلك لا ينافي إقامة المادة بالصورة الشارحة

ليس يمكن أن يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الأخر حتى يكون  
 كل واحد منهما متقدماً بالوجود على الآخر وعلى نفسه أقول يريد بيان امتناع  
 القسم الرابع من الأربعة المذكورة في الكتاب وهو أن يكون هناك شيء آخر يقيم  
 كل واحدة من الهيولى والصورة أما بالآخر أو مع الآخر فإنه يناب الدور المذكور  
 في الفصل المتقدم وبدأ بما يكون إقامة كل منهما بالآخر لأنه أوضح فساد  
 أو لا أن الثاني راجع إليه أيضاً ولفظ الكتاب ظاهر في هذا القسم هو الذي  
 جعله الفاضل التشاريح ثالث الأقسام الأربعة التي أوردها هو قوله  
 ولا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة لأنه  
 أن لم يتعلق ذات أحدهما بالآخر طرأ أن يقوم كل واحد منهما وان لم  
 يكن مع الآخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالآخر فلذا تكل

واحدة منهما تأتير في ان يلزم وجود الآخر وذلك مما قد بان بطلانه اقول وهذا هو  
الذي يمكن الاقامة فيه مع الآخر وحمله الفاضل الشارح على القسم الرابع  
من الاقسام الاربعة التي اوردها هو وهو كون كل منهما غير محتاج الى  
الآخر وبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد  
كل واحد مع الآخر لا يتخلو ما ان يتعلق بالآخر من حيث هو ذلك الآخر بوجه  
من الوجوه اولى يتعلق به اصلا فان لم يتعلق بآخر وجود كل واحد منهما  
منفردا عن الآخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما تأتير في ان تبيح  
وجود الآخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه والحاصل ان  
هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم اولى التي هي المذكور ولاجل هذا  
المعنى ذكرنا من قبل ان المعلولين المنتسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما  
الرباط بوجه يقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما الامصاحته  
انفاقية فقط واعتراض الفاضل الشارح بان المطلوب ههنا بيان ان الشيئين  
اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم  
الآخر وانتم على ما ذكرتم عليه حجة بل ما زدتتم عليه الاعادة الدعوى وهذا  
الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان محتاجا في ابطاله الى البرهان  
فكيف وان له امثالا من الموجودات فان الاضافات لا توجد الا معاً مع ان  
ليس لواحد منهما حاجة الى الآخر لانه احدي الاضافتين لو احتاجت  
الى الاخرى لتأخرت عنها فلا يكون معاً وللزم من  
احتياج الاخرى الدور فان قلتم هذا التلازم لا يعقل الا في  
الاضافات قلنا دعوى انحصاره في الاضافات مقتقرة الى بينه  
والجواب ان المفهوم من كون الشيء غنيا عن غيره ليس الاصححة وجوده مع  
عدم الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضحة  
بنفسه غير محتاج الى البرهان فانما اتعبد ذكره بعبارة اخرى ليرتفع  
الالتباس اللفظي والذات المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الآخر  
كما ظنه هذا الفاضل في الاحتجاج بينهما كما الزمه بل هما ذاتان افاد



شئ ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي تسمى مضافاً  
 حقيقياً فاذن كل واحد منهما محتاج لآخره ذاته بل في صفة تلك الذات  
 الآخر وهذا لا يكون دوراً ثم اذا اخذت الموصوف والصفة متاعاً على  
 ما هو المضاف المشهور حدثت جملتان كل واحدة منهما محتاج لآخرها  
 بل في بعضهما الى الاخرى لا الى كل واحد بل الى بعضهما الغير المحتاج الى الجملة الاولى فلو قلنا  
 ان الاحتياج بينهما دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم بينهما  
 على وجه الاحتياج احدهما الى الآخر على اظنه وعلى سبيل الدور فظهر من ذلك  
 ان المعينة التي يكون بين المتضامين ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل هي  
 معية عقلية معناها وجوب تعقدتهما معاً وحال الهيولى والصورة مناسب  
 هذا الحال من وجه وهو تعلق كل واحد منهما بالآخر من غير دور وبخلافه  
 من وجه وهو كون اقدم ذاتاً من الهيولى وانما لم يكن تعلقها بتضامينية  
 لان المتضامين لا يمكن ان يعقلا متضامين بخلافها ولذلك احتجيم  
 مع تعقل الصورة البتة وجودها الى اثبات الهيولى ثبات المتضامين يعرض لهما  
 بعد تعقدتهما كما في ساكن انواع المضاف المشهور قوله وهم وتبيينه فبقى انه  
 انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى والصورة لا يكونان  
 في درجة التعلق والمعية على السواء اقول قد تبين فيما قرأت التلازم ينقسم  
 الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالآخر من غير عكس الى ما يكون لكل  
 واحد منهما بالآخر واذ قد بطل القسم الآخر ثبت الاول وهو الذي قسمنا  
 الشئ الى ثلثة اقسام وهي كون الصورة علة او واسطة او آلة او شريك  
 للعلّة وقد بطل منها ايضاً قسمين وبقي واحد وهو كونه شريكاً للعلّة قوله  
 والصورة الكانية الفاسدة تقدم ما يحيل ان يطلب كيف هو اسما  
 خص الكانية الفاسدة بالذكر لان تصور التقدم يتوهم كونها مستجدة على الهيولى البتة  
 في جميع الاحوال البعد وكيفية التقدم فيها هي ما صرح بها في الفصل التالي لهذا  
 الفصل وهي انما اشترك شيئاً آخر في العلية والتقدم على الهيولى من حيث  
 هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة فانها من تلك العينية مستمرة

الوجود كالموجود المتماثل إنما يمكن أن يكون ذلك على أحد الأقسام  
 الباقية وهوان يكون الوجود الواحد عن سبب أصل وعن معين  
 بتعقيب الصورة إذا اجتمعا ثم وجود الشيء أقول لما أبطل الأقسام المحتملة  
 إلا واحدا وهوان الصورة جزء العلة ثبت أنه حق فصرح به في هذا الفصل وأشار  
 بقوله ذلك إلى ما أوجب ظنيه في الفصل السابق وبيّن أن الذي يشترك الصور  
 في العلية ما هو وهو الذي سماه سببا أصلا وإنما سماه أصلا لأنه المستمر  
 الوجود المستحفظ لوحدة العلة على ما هو وأيضا لأنه الذي يفيد أصل  
 وجود الوجود من حيث كونها بالقوة فإن الصورة لا يفيد إلا خزانة ذلك  
 الوجود المستفاد منه إلى الفصل وتيقينه وهو كما ذكرناه من وجود  
 ثابت دائم الوجود مفارقت عن المادة وعمما يتعلق بها من الجسمانيات والآلهة  
 بعض المحالات المذكورة وقد تسمى عقلا كما سيجي ذكره وبيان صفاته  
 وأما المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذي يقتضي تعقيب الصور وسماه  
 معيناً لأنه يفيد بوساطة الصور المتعاقبة بقاء الوجود كالأصل وجودها  
 فهو يعين السبب لأصل في أامة الوجود المستمرة الوجود وقد ذهب  
 الفاضل الشارح إلى أن ذلك المعين هو الحركة السرمديّة التي تقيد في الوجود  
 الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة وأقول إنها ليست  
 بكافية في تعقيب الصور لأن حصول الاستعدادات لا يكفي في وجود الشيء  
 لأن العلة المعدة ليست من العلل الموحدة بل يحتاج فيه مع ذلك المفيض  
 لأصل وجود الصورة كما ذكره أيضاً في كلامه وجب الاحتياج إليه  
 وهو السبب لأصل بعينه على ما سيأتي بيانه وإلى أحوال اتفاقية من خارج  
 طبيعية أو قسرية يتجدد بها ما يجب من المقدار والشكل على ما مر فالعلة  
 القائمة لوجود الصورة المتجددة هي مجموع ذلك فالمعین ان حمل على علة  
 الصور المتجددة فينبغي أن يحمل عليها بأسرها وأن يكون السبب لأصل داخل  
 في المعين من وجه ويحتمل أيضاً أن يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث  
 هو صورة ويمكن تقدير الكلام هكذا عن سبب أصل ومعين يتحصل وجوده

عن السبيل الاصلى بتفصيل الصورة فيكون فاعل التعقيب هو السبيل  
 الاصلى والعلل سببها اصلا لاجل انه على وجهين احدهما بلا توسط والثاني بتوسط  
 المعنى الذى هو الصورة فهو اصل في العليلة مطلقا وعلى التقديرين جميعا فقول  
 اذا اجتمعا تفرد وجود الهيولى يريد به بيان اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث  
 هي صورة لان العللة القائمة القريبة هي مجموعهما وهي مستمرة الوجود على ما مر فاذا  
 الصورة العاقبة شريكه السبب الاصل في اقامة الهيولى بما يشترك به الصورة  
 الزائلة وجاعلة للمادة جوهرا غير الذى كان بالفعل بما يتخالفها من الاحوال  
 النوعية قوله وتشخصها الصورة وتشخصت هي ايضا بالصورة على  
 وجه محتمله بانه كلام غير هذا الجمل قول قال الفاضل الشارح  
 لما بينت كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية  
 تشخص كل واحدة منهما بالاخرى ثم ان فيه شيئا وذلك اننا قد بينا فيها مضى ان  
 كل نوع محتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتشخص  
 تلك المادة ان كان مادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحدة  
 منهما اعني الهيولى والصورة يتشخص بالاخرى وهذا لا يقتضى الدور كما فعل  
 ذات كل واحدة منهما علة لتشخص الاخرى والقائل ان يقول تشخص كل واحدة  
 منهما بذات الاخرى متوقف على انضمام ذات كل واحدة منهما الى ذات  
 الاخرى وانضمام كل واحدة منهما الى ذات الاخرى متوقف على تشخص  
 كل واحدة منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا يتضمن اليه غيره  
 ويمكن ان يجاب عن ذلك بان تمنح هذه المقدمة فان انضمام الوجود الهبولى  
 لا يتوقف على صورة كل واحدة منهما من جوارى وهكذا همنا اقوال  
 تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فان الهيولى انما يصير هذه الهيولى  
 بعينها لاجل صورة بعينها لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث  
 انها صورة ما كما مر وانما لتشخص الصورة بذات الهيولى من حيث انها  
 هيولى فليس معقول بوجهين الاول ان هذه الصورة لم يصير هذه الصورة  
 بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى فان هذه الصورة لا تقبل مفارقة

هذه الهيولى ومعلقة بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فاتها تعقل  
 بان يتكون هذه الهيولى وان لم يكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة  
 بالهيولى يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة الثاني ان ذات  
 الهيولى هي حقيقة القابلية والاستعداد فكيف يصير علة وفاعلا لتشخص الصورة  
 بل قد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يشخص  
 بالمادة اى يتشخص بها من حيث هي قابلة للتشخص فيصير النوع لاحبا لها  
 كثيره من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعلة هي الاعراض الكشفة بها  
 كالوضع والالين ومتى وامثالها السماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة  
 يكون بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالمتشخص  
 المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه السدلة من غير انفس  
 هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشئ غير موجود فليس بصحيح وذلك  
 لان الشئ المطلق يمكن ان يؤخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يؤخذ  
 بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود في الخارج والعقل واليه  
 مذهب ههنا والثاني موجود في العقل دون الخارج فاذا ن ليس بصحيح ان يقال  
 انه غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى المهيولة فغير صحيح لانها  
 امران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجة احكامها  
 بالامور العقلية من حيث هي عقلية وهم وتنبية اولئك تقول بان  
 كان كل واحد منهما يرفع الآخر دفعه فكل واحد منهما كالآخر في  
 التقدم والتأخر والذم بخلافك من هذا اصل متحققة وهوات العلة  
 كحركة يديك بالمفتاح اذا رفعت رفعت المعلول كحركة  
 المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفعت العلة فليس رفعت حركة  
 للمفتاح هو الذي يرفع حركة يديك وان كان معه بل يكون انما يمكن رفعها  
 لان العلة وهي حركة يديك كانت رفعت وهما اعني الرفيعان معا بالزمان  
 ورفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما هو في ايجابها ووجوبها  
 اقول لما ثبت ان الملازم تبين الصورة والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى للصورة من حيث

الذات لا بالعكس في مرد عليه شك وهو انهما لما تلازم في الرفع فليس لحد ههما  
 بالتقدم او التأخر اولى من الاخر وهذا شك لا يختص بما بل هو مارد على احد يسمى  
 التلازم الذي يكون بين العلة المثامة وبين معلوها والجواب ان التلازم في الرفع  
 انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل من جهة احد ههما بالذات اقدم من  
 الاخر ولذلك قيل عدم العلة علة لعدم كما كان في جانب الوجود واليجاب بالعلة  
 مما يوجد ههما معا اقدم من الايجاب المعاول ان وجود العلة اقدم من وجود المعلول  
 قد ينبغي يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا يفارقه  
 صورته في تقدم الصورة هذه الحال اقول الجسم الذي لا يفارقه  
 صورته هو الفلكيات باسرها وبيانات ان حالها في تقدم الصفة حال العنصر  
 ان تغلق كل واحد من الهيولى والصورة بالآخرى هناك ايضا اما ان يكون  
 من الجانبين على السواء وهو باطل ما للدور او لعدم التلازم اما ان يكون  
 من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل لا يكون  
 فاعلا فان هي الصورة هي اما ان يكون علة للهيولى او واسطة وآلة او جزء  
 علة ولا لان باطلان لما مر في اذن شريكه بسبب صل يكون مجموعهما علة  
 للهيولى قال الفاضل الشارح لا تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصرات  
 الا بشيء واحد وهو ان قد بينا في العنصرات ان الهيولى ليست هي المحتاج اليها بان قلنا  
 ان الصورة اذا ارادت مجبلان يعقبها يدك معقبها بل بدل مقيم لماد تما بالبدل وهذا لا يتفق  
 في الفلكيات بل بينا ههنا بان القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان كان عاما  
 لها الا ان الشئ لما لم يذكر في العنصرات هذا البيان المتعام واقتصر على البيان  
 الخاص بما امر بالتلطف ههنا في معرفة ان الحال فيها واحد واقول وتفاوت  
 الحال فيهما ايضا بشيء آخر وهو استعداد الهيولى لقبول الصورة  
 في الفلكيات لازم لذا انها مستفاد من مبدعها وفي العنصرات  
 غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المستعدة  
 الخارجية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت  
 تنبيه الجسم ينتهي بسيطة وهو قطعة والبسيط ينتهي

بخطه وهو نقطة والخطه ينتهي بنقطة وهي قطعة الكميات المتصلة  
 القارة ثلثة انواع الجسم التعليهي والبسيط وهو السطح والخط ويتصل بها في النسبة  
 نوع آخر من غير جنسها هو النقطة فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة  
 والبسيط هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع وهو طول  
 بالعرض والنقطة هي ذات وضع لا جزء لها والصورة الجسمية لها هي البسيط  
 الجسم التعليهي وكذلك ربما اشدته احد هما الاخر كما هو الجسم التعليهي ليستقيم  
 البسيط والبسيط الخط والخط النقطة لانها قابل باعتبار التناهي فلذلك  
 اتصلت مباحث المقدار بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم  
 التعليهي فاخلت في المباحث الماضية بالعرض وبقيت المباحث الباقية  
 فان رد هذا الفصل بعد تلك المباحث مشقلا عليها واعلم ان الجسم في قوله  
 الجسم ينتهي ببسيط هو التعليهي لانه بالذات معروض البسيط والجسم  
 الطبيعي اما نصير معروضة بتوسط التعليهي وقد افاد بقوله الجسم ينتهي  
 ببسيطة اثبات البسيط او لا وكيفية لزوم الجسم ثانيا وذلك لان اشياء كثيرة  
 انما يكون عند انقطاع امتدادها الاخذ في جهة ما ولما كان الجسم في امتدادها  
 ثلثة وانتهاء الوجد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين  
 الباقيين فاذن الجسم ينتهي بما من شأنه ان يكون ذا امتدادين فقط  
 وهو البسيط بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط فاما الخط  
 فهو امتداد واحد مجرد عن الاخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون  
 ذا وضع لان هذه المقادير ذوات او ضاعفاتها كما كان ذلك الشيء ذو الوضع  
 الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مقتدرا  
 لعدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط  
 بل قال ينتهي ببسيط لان البسيط حكم والنفاية من المضامين  
 المشهور فانها نهاية لذي النفاية فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم  
 خطأ بل هو الذي به يتناهى الجسم فقول التحقيق يقتضي ان يكون  
 هناك ثلثة امور اولها ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين

في اشارات  
 وانما علم الجسم بعينه تفاده وانقطاعه وانقاؤه لا لعلم المطلق وتاثيرها  
 اضافة عامضة للجسم وانما استدلال على ثبوت الاول الجسم ثبوت الثاني  
 له اذ هو مقارن ومستلزم للاول وانما الثالث فاذا اعتبر عرضة للاول كان الجسم  
 سطحاً مضاعفاً الى ذى السطح واذا اعتبر عرضة للثاني كان نهاية مضاعفة لذى  
 النهاية في له والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتفق جسمية به بل من حيث  
 يلزمه التناهي بعد كونه جسماً ولا كونه فاسطراً ولا كونه  
 متناهيماً او يدخل في بصورة جسمية ولذلك قد يمكن قوماً ان يصوروا  
 جسماً غير متناه الى ان تثبت لهم امتنا حراً يتصورونه اقول قال الفاضل  
 الشارح مراد ان السطح والتناهي ليسا جزئين لما هيته الجسم لا مكان انفكاك نقص  
 الجسم عن تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والشك لا يتصور الا بعد نقص  
 اجزائه ثم اعترض عليه باننا نتصور الجسم ونحتاج في معرفة  
 فأنه عن الهيركلي والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون تصور  
 قيل معرفتهما ناقصاً مكتسباً بالرسوم وبعد معرفتهما تاماً مكتسباً بحديث  
 مشتملة عليهما او يكون تصور الشيء غير مقتضى تصور اجزائه وكيف ما دارف  
 القضية لم لا يجوز مثله في السطح والتناهي اقول والجواب عنه ان اجزاء  
 نية في العقل لثمة الجسم والفصل خبير اجزائه في الوجود اعني الصورة والمادة  
 والجسم تصور اجزائه العقلية ويطلب بالحجة اجزائه الوجودية  
 وان كانت الجوانب مشتملة بالقرينة على الاخيرة فان الابداء المأخوذة في حدة  
 الجسم يدل على صورته والقبول المأخوذة فيه يدل على مادته والسطح والتناهي  
 لا يعمل كجزئين عقليين اذ هما ليسا بمحمولين على الجسم فتبين الشيء  
 او لا هما ليسا بجزئين في الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التماسه  
 المتعلق بطرفه والجزء لا يكون كذلك فلهذا العقل ان يتصور يكون ذى السطح  
 وذى التناهي جزئين عقليين كونهما محمولين عليه فتبين الشيء ايسر  
 اهما ليس كذلك لانفكاك تصورهما عن تصورهما كما علم ان الشيء يتبين بمقتضى  
 بجزءه العقلي وبجزءه الوجودي فقد يتصور بعبارة مكملته بالمادة

وحصة النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوّم بالسطح بوحدة من هذا  
المعرفة الا ان كان فلما مرّ واما الاخير فلما استيقا وهو ان السطح لا يفعل  
الجسم وقال ايضا معضيا على قوله من حيث يلزمه القناهي انه مشعر بان السطح يلزم  
الجسم بنسطة القناهي وهو يقتضي ان يكون عرضا متناهي  
الجسم قبل عرض السطح له وهذا باطل لاننا قد بينا ان النهاية اضافة  
عامة للسطح والعارض يتأخر عن المعروض فكيف يكون عرضا  
النهاية للجسم قبل عرض السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان  
النهاية المتأخرة عن السطح يمكن ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط  
في يوهان ام اذا كان معلولا للاكبر وعلّة لثبوت الاصغر واقول اما قوله  
النهاية اضافة عامة للسطح يقتضي كون النهاية من المضاف الحقيقي وهو  
مضاف الحكم عن قريب بالحق من المضاف المشهورى ففعله لنسي ذلك شر  
انه ان اخذ السببية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورة  
وتارة مفرجة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف سأل  
له ان يجعل اضافة العارض الى المعروض سببا لثبوت ذلك العارض المعروض  
فان ذلك الاضافة لا يعقل الا بعد العروضا فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف  
يخيط في كلابه فلا يبالى اين يذهب وما حققناه من قبل وهو ان الانقطاع  
يعرض لادارة الجسم او كثر السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ثم يعرض لهما  
الاضافة باعتبارين يزيل هذه التشبهة قوله واما السطح كسطح الكرة  
من غير اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا خط فاما المحور والقطبان  
والنقطة فاما يخرج عن عند الحركة والخط كحيط الدائرة فقد يوجد ولا نقطة  
اقول يريد بيان ان السطح لا يخط للخط ايضا بنسطة التناهي  
فانها لا يعرضان لما مع عدم القناهي ويجب ان يعرف ان الفاضل  
استعملها في هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد في  
داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية  
والدائرة سطح مستوي يحيط به خط واحد في داخله فقط سطح يكون



جميع الخطوط الخارجية منها الى ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزا  
والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين الى المحيط قطرها واذا قطعت  
لكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين وهو محيط دايرة  
على سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة بحركة وضعيفة مستديرة حدثت  
عليها نقطتان لا يتحركان هما قطبا هذا وقطر بينهما هو المحور من منطقة  
اعظم الدائرة على سطح الكرة التي يتساوى ابعاد جميع النقط الفروضة  
عليها من القطبين وقد بينت من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة  
باعتبار واحد لا من اماكن القطع فاما الحركة قوله فاما المراد فعند ما يتقاطع اقطار  
وعند حركة ما او بالفرض وقيل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود  
نقطة في الثلثين يساوي لا يتساوى فانه لا وسط ولا سائر مفاصل  
لا جزء في المقدار لا بعد وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة او تجزية  
واذا سمعت في تحديد دايرة وفي داخلها نقطة فعناه يتاين ان يفرض فيها  
نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه يتاين قسمته  
فيها اقول يريد ان الدائرة لا يصير مركزها من وجود افيها الا باخر ثلثة اشياء احدها  
التقاطع والثاني الحركة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هي المركز  
الدائرة انما يقتضي سكن نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة هي المركز  
واما الفرض فظاهر واما قبل عرض هذه الامور فوجود مركز في وسط  
الدائرة كوجود نقطة في ثلثها اي كما ان موضع النقطة في الثلثين متعين  
بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير هذا الموضع  
فكذلك حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل في المقدار انما يكون بالقوة  
فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض والفرض كما مر ذكره مرارا  
قال الفاضل الشارح لا شك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل في الدائرة  
بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن للحصول الا  
في موضع معين وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر  
المواضع فاذا كان مركز الدائرة من وجود قبل هذه الاحوال وهكذا القول

في سائر النقط فاذن يكون النقط الغير المنتهية من جردة بالفعل  
ويلزم من ذلك الانقسام الغير المنتهية بالفعل والقول بان اختلاف الاعراض  
لا يجب الانقسام فاذن الحركة ايضا لا يجب الانقسام واجاب ان هذا  
كله فرض والفرض لا يفتقر فمع اسمه مع ثبوت معناه بل ينفع  
بان لا يفرض والملازمة ان لم يفرض فيها شيء لم يلزم ما شئ مما ذكر  
وهذا حكم لا يختص بالملازمة بل الخط الواحد المتناهي له منتصف  
ولنصفه منتصف وهلم جرا وهي مماثلة في نفسها عن ساير اجزاء الخط  
الا انها مماثلة بالفرض ولا ينفع بان يقول انها لازمة وان لم يفرض ذلك  
لقصور المنتصف فرض فضلا من التلقظ به قوله وانت تعلم من هذا ان الجسم  
قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا  
اهل التحصيل واما الذي يقال بالعكس من هذا ان النقطة بحر كنها  
بفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح للجسم فهو لتفهيم والتصوير  
والتحصيل لا يرى ان النقطة اذا فرضت من غير كنه فقد فرضت لها  
ما يتحرك فيه وهو مقدار ما خط او سطح فكيف يتكون ذلك  
بعد حركتها اقول اما هذه ان هذه الامور كيف يترتب في الوجود ولك الترتيب  
يقال بخلافه لتفهيم المبتدئين شئ غير حقيقي بل هو تخيلي فقط والفاظ الكنا  
عندية عن الشرح تنسبية اما اسهل ما يتوافق لك تأمل ان الابعاد الجسمانية  
متماثلة عن التداخل وانه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير متناه عنده  
وان ذلك للابعاد الهيولي ولا يتر الصور والابعاد اقول بد بيان امتناع  
تداخل الابعاد الجسمانية وكأنه يدعى كون هذا الحكم اقليا وهذه المسئلة وما بعد  
من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة واما اورد هذه المسئلة فهذه  
لتعلقها بالمقادير ولبناء نفى الخلاء عليها والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ  
في جسم واقف له غير متناه عنده تذكير للاستقراء الذي اكتسب النفس  
بهذا الحكم الاولي في مبادئ التعلم به وبامثاله فان من يتوقف ذهنه  
عند حكم اولي ينسبه عليه بالاستقراء وكذلك قوله وان ذلك

لتمام الابعاد لا الهويولي ولا لساير الصور والاعراض فانه ايضا تنسبه على  
 ان الهويولي وسائر الصور والاعراض لا حصية لها في العظم الا بالعرض والابعاد  
 ليسا نية هي المخصوصة بالعظم بالذات ولا تشك ان عظمين يجتمعان هما  
 اعظم من احدهما فان الكل اعظم من جزءه والقول بالتداخل يقتضي كون  
 الكل مساويا لجزءه واعلم ان النقطة لا حصية لها في العظم فلذلك لا يتم بغير  
 شئ الا جتماع المرافع الامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من  
 حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث العرض والعرض حكم النقطة والسطوح ايضا  
 حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقطة وكذلك  
 ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها امتياز الوضعي  
 فمن يحكم بان هذا الحكم يشترك فيه المقادير باسمها ينبغي ان يقول من حيث  
 مقادير اشارته انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية وتارة متدبا عدة  
 وتارة متفارقة وقد تجدها في اوضاعها تارة بجيت لتسع ما هيستما  
 اجساما مما محل ودة القدر وتارة اعظم وتارة اصغر فبين ان الاجسام  
 الغير متلاقية كمات لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد  
 مختلفة الاحتمال لتقدر على تقديرها اختلافها قدرها فان كان  
 بينها خللا غير اجسام وامكن ذلك فهو ايضا بعد مقداره  
 وليس على ما يقال لا شئ محض وان كان اجساما قول برهان ابطال الخلاء  
 والقالكون به فرقتان فرقة يزعم انه لا شئ محض وفرقة تزعم انه بعد متدد  
 في جميع الجهات من شأنه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا  
 لها وقال الفاضل الشارح يعجز بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد  
 بينهما ما يلاقى واحدا منهما واقول هذا التعريف للخلاء الذي يكون بين الاجسام  
 وهو الذي يسمى بعدا مفضوفا ولا يتناول الذي لا يتناهى والتشبيه قد ابطال  
 في هذا الفصل من هبل لفرقة الاولى بان فرض فيه اجساما مختلفا بعباد ما بينها  
 ليستقدر الخلاء الواقعة بينها فان الاشئ محض لا يمتحن ان يستقدر شئ احدا  
 فبين ان الخلاء الذي يقع بين تلك الاجسام قابل للمساوات واللامساوات

والتقدير وانما يجري على الجود المشترك واصناف الى ذلك مقدمة هي ان كل  
ما كان كذلك فهو اما كم مفصل عنه البعد المقدار واما ذو كم متصل عنه الجسم واما كان  
الخلاء عند هم ليس بجسم فهو بعد مقدار ليس شيئا محصا كما زعمت الفرة الاول وان كان احدهما  
كما زعمت الفرة الثانية قال تنبيه واذ قد تبين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين  
انه لا يعاد الجسمية لا يدخل لاجل بعد تيفا فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذ انسلت  
الاجسام في حركاتها تنحى عنها ما بينها وام تثبت لها بعد مغطور فلا خلاء اقول يريد ابطال  
المذهب الثاني وانما ابطله بوجهين وذلك باضافة مفرد متين مما تقدم بياضه  
الى الحكم الذي ثبت في الفصل المتقدم احدهما ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة  
وهو مما ثبت في باب اثبات الهوى والثانية ان الابعاد الجسمية لا تتداخل  
وهو ما ذكره في فصل مفرد فاذا اضاف الاولى للحكم المذكور صار  
هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة والخلاء بعد ذو مادة  
فهو اذن ليس بعدا صرفا على ما يقولون وغيره عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ  
هو بعد صرف واذ اضاف الثانية اليه صار هكذا الخلاء بعد متصل  
والبعد المتصل تنحى عند سلوك الجسم اليه والخلاء تنحى عند سلوك الجسم  
اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعدا مغطورا من شأنه ان يكون مكانا  
لجسم على ما يقولون وغيره عن ذلك بقوله فاذا انسلت الاجسام في حركاتها  
تنحى عنها ما بينها اي من الخلاء ولم يثبت لها اي للاجسام بعد مغطور ثم انصح  
من الجميع قوله فلا خلاء وانما ويسم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه مقدمة  
لم يتبين قباة قال اشارة ولقد تناسب ما نحن مشغولون في الكلام في المعنى الذي  
يسمى حجة في مثل قولنا متحرك كذا في حجة كذا ادون حجة كذا ومن المعلوم انما هو  
يمكن لها وجود كان من الحال ان يكون مقصداً للمتحرك وكيف تقوم الاشارة  
على الاشياء فتبين ان اللمحة وجود اقول يريد اثبات الجهات والجهات هي  
يمكن ان يقصد بها المتحرك الا اني اعلى الاستقامة والاشارة الحسية في  
الاشياء ووجه المناقشة اذ كما سيتحقق فما يثبت الا منادات قال  
الافاضل في الشارح انما نسبة من في هويان احدهما ان الخلاء يظن انه مكان

والجهة مناسبة للكان والثاني انها المرعوض للشارات والاطراف كالخط  
والسطح فهما يناسبها واستدل الشيخ على وجودها بقياشدين احدهما  
ان الجهة مقصد الحركة والمتحرك لا يقصد ما ليس بوجوده والثاني ان الجهة  
مشار اليها وما يشترك اليه فهو موجود قال اشارته اعلم انه لما كانت  
الجهة مما يقع نحوها الحركة لم يكن من المعقولات التي لا وضع لها فيجب ان  
تكون الجهات لوضعها بينا ولها الاشارة الحسية اقول يريد بيان ان الجهات  
ذوات اوضاع وليست من المعقولات المجردة التي لا وضع لها وبينه بقياس  
بشارك القياس الاول من القياسين المذكورين في الصغر وهو ان  
الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له فترتب هذا القياس  
ايضا ان صغرى القياس الثاني من المذكورين وانما يتبين بحسب التصديقات  
فان مسئلتنا ان لا يكون موقوفة على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة  
ذو وضع وكل ذي وضع قابل للاشارة الوضعية اشارة لما كانت  
الجهة ذات وضع من حيث البقي ان وضعها في امتداد ما خذ الاشارة والحركة  
ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانت ليسا اليها فترتب انما يكون منقسمة  
في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض  
لها اقرب الجريتين من المتحرك ولم يقف لم يحل اما ان يقال انه يتحرك بعد الى الجهة  
او يقال يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المقصود  
وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لاجزاء الجهة فبين  
ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فمن طرف الامتداد وجهة الحركة  
فيجب ان ان تعرض على ان تعلم كيف يتحدد الامتدادات اطراف بالطبع  
وما اسباب ذلك وتعرف احوال الحركات الطبيعية اقول يريد بيان جهة  
الجهة واما آخره الى هذا الموضع لان ما الواجب تقديم بيان انيته على بيان  
المائية فبين ان لا اها موجودة فترتب ان وجودها على اي انحاء  
الوجود ثم قصد بيان المادية وهي ما حققه طرف الامتداد غير منقسم واما  
تتحقق ذلك لوجود تماهي الامتدادات وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد

نهاية طرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة ومافي الكتاب  
 ظاهر ولما قلنا ان قسم الحركة الاخذة نحو شئ ذي وضع الى حركة  
 اليه وحركة عنه اي حركة قرب وحركة بعد وهذه قسمة حاصرة بالقياس  
 الى ما لا ينقسم في جهة الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة  
 لان هناك قد يكون قسم آخر وهو الحركة فيه وايراد قسمة لا يصلح الا  
 بالقياس الى ما لا ينقسم في بيان ان الشئ غير منقسم مصادرة على المطلوب  
 والحيات الحركة في الشئ المنقسم لا محالة تكون اما عن جهة واما الى جهة  
 ويوجد القسمان الاولان والاخيران ان يكون جهة الحركة هي المسافة  
 التي يقطع بالحركة وهو محال فاذا انقسمت حاصرة وهو وتبنيه  
 ولعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد لقد يتحرك المستحيل  
 من السواد الى البياض ولم يوجد البياض بعد فان اختلف هذا في وهما  
 فاعلم ان الاخيرين بينهما فرق وايضا فان التشكك به غير ضار في  
 الغرض مما الفرق فلات المتحرك الى الجهة ليس يجعل الجهة مما يتحرك  
 تحصيل ان الحركة بل مما يتخلو عنه او لقرب منه بالحركة ولا يجعل  
 لها عند تمام الحركة حالا من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة واما  
 الاخر فلات الجهة لو كان يحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذي  
 وضع ليس وجود معقول لا وضع له وذلك غير ضار على ان الحق هو الفرق  
 وعليه بناء مما يتلو هذا الفن من الكلام اقول الوهم هو التشكك في كبري احد  
 الفياسين اللذين انتنباها وجود الجهة وهو قولنا المتحرك لا يقصد  
 ما ليس بموجود نقر بالشك ان الحركة الاستحالة وهي التي في الكيف مثلا  
 كالحركة من السواد الى البياض لما يقصد ما ليس بموجود فاذا ينقض  
 كلية التكبر واجاب عنه بشيئين احدهما جعل التكبري اخص مما كان  
 وهو ان يقال المتحرك في الاين لا يقصد ما ليس بموجود فان معه يحصل  
 المقصود وهذا هو الفرق والثاني التمام التشكك لان التشكك غير قادر  
 في المطلوب وذلك لان الجهة التي تحصل بالحركة في الجهة يكون موجودا

ارات وضع وهو مطلوبنا فانما سعيها الا لان ثبت كون الحبهة  
 موجد ذات وضع هذا الجهر جدران غير برها فان ولد لك قال ان الخوض  
 النمط الثاني في الجهات واجسامها الاولى والثانية اقول الاجسام يتقوس  
 باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها ويجلدها وهو اجسامها  
 الاولى الى ما لا يتقدم عليها بل تحصل فيها وشواجسامها الثانية انت  
 علم ان الناس يشيرون الى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل  
 ويشيرون الى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيلينا ومثل ما يشبه  
 ذلك فلنعد عما يكون بالفرض واقفا الواقع بالطبع ولا تتبدل  
 كيف كان ذلك اقول يريد بيان اثبات لجسم محدد للجهات محيط بالاجسام  
 ذات البهمة فنقول قبل الخوض في تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي  
 تمر بنقطة وتقوم بعضها على بعض على زوايا قوائم اعني ابعاد الجسم  
 ثلثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستة  
 اثنتان منها طرفا الامتداد الطولي ويسميا الا لسان باعتبار طول  
 قامته حين هو قائم بالفوق والتحت والفوق منهما ما يلي راسه بحسب  
 الطبع والتحت ما يقابله واثنان طرفا الامتداد العرضي ويسميا باعتبار  
 عرض قامته باليمين والشمال واليمين ما يلي قوسه جانبيه بحسب الغلب  
 والشمال ما يقابله واثنان طرفا الامتداد الباقي ويسميا باعتبار  
 شح قامته بالقدام والخلف والقدام ما يلي وجهة الخلف ما يقابله  
 ثم يسمي تعاملهما في مآثر الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا  
 النسق وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات  
 على بعض فاما ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات  
 غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة  
 قال الفاضل شارح الحكم بان الجهات ستة مشهور وليس بحق فان الكثرة  
 لا جهة لها بالفعل والجهات لا يتناهي بالحق اقول وهذا صحيح ثم قال  
 محاذيا لبعض المتقدمين واما المصطلحات عند جهات قاعد حدونها

التقطية والخطية والسطحية ان سمين كل حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية  
 ان لم يعتبر التقطية مثلا المثلث جهاته ثلث اقول هذه تسمية بخلاف  
 ما تقرر فيما من فات المقرر هناك ان الجهة طرف الا امتداد واصل المثلث  
 ليست اطراف الا امتدادات بل امتدادات هي اطراف السطح والجميع  
 المقصود فنقول الجهات الست تنقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق  
 والسفل والى ما يتبدل به وهو الاربع الباقية وذلك لان المتوجبه  
 الى المشرق مثلا يكون المشرق وتلايه والمغرب خلفه والجنوب يمينه  
 والشمال شماله فلو ان التوجه الى المغرب تبدلت الجميع فصار ما كان قدامه  
 خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس فمذو تتبدل بالفرض وليس  
 الفوق والسفل كذلك فان التاثير لو صار منك مالا يصير ما يلي راسه  
 فرقا وما يلي رجله تحت ما بل صار داسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق  
 والتحت بجاهما والفاضل الشاكر جعل الفرض هو ان يصير الجانب الفوق  
 ضعيفا والضعيف قويا يعني اليمين شمالا والشمال يميناً وهكذا في القل  
 والحلف والا ول فرض واقع وهذا غير واقع وقال ايضا الفوق والسفل يتبدل  
 بالفرض ان جعل الاعتبار بالرأس والقدم فان قيام الشخصين على طرفي  
 قطر الارض يقتضيان يكون ما يلي رأس احدهما يلي قدم الآخر ولا يتبدل  
 ان جعل الاعتبار بما يقرب من السماء وما يباعده اقول ليس المراد باعتبار  
 الرأس والقدم ما يلي رأس الشخص وقدمه فاننا بينا ان ذلك يتبدل بالا  
 بل ما يلي الرأس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من قطر الارض  
 هو الذي يلي القدم بالطبع ونسرا ايضا قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك  
 الذي يسمى الجانب المشرق منه يميناً والجانب الغربي شمالا تشبيهاً بالانسان  
 الذي يسمى جانبه الذي يظهر منه قرّة حركته يميناً ويحتمل ان يفسر ذلك  
 بالقدم والحلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما  
 وهما يشبهان اليمين والشمال لتبدلها بالفرض الا ان التشبيه لما تبين اليمين والشمال  
 بقوله فيما بيننا فتفسير قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك او بالانسان ان تصاف الفلك



بتلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعة الباقية الثلاث على وجه  
 التشبيه المذكور فوسطها تشبيه تلامه وما يقابل خلفه واحل قطبه على  
 والاخر سفله وذلك شئ لا يتصور فيه فائدة ثم لما بين الشيخ قيمة الجهات الى ما بالطبع  
 وما بالعرض قال فليعد عما بالعرض اي فليتها وزعمه لان الامور الفرضية لا ينضبط  
 قوله فمن المحال ان يتعين وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه فانه  
 ليس احد من المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من غير  
 تعييب ذن ان يقع بشئ خارج منه ولا محالة انه يكون جسماً او جسمانياً  
 والتحد الواحد من حيث هو كذا فاما يفرض منه حد واحد ان افترض هو  
 ما يذيه وفي كل امتداد يحصل جهتان وهما طرفان وعلى ان الجهات التي  
 في الطبع فرق واسفل وهما اثنتان والتحد اذن اما ان يقع بجسم واحد من حيث  
 كونه وحداً واما ان يقع بجسمين والتحد بجسمين اما ان يكون  
 احدهما محيط والاخر محاط به او يكون وضع الجسمين متباينين واذا كان  
 احدهما احدهما محيطاً والاخر محاط به دخل المحاط به في ذلك الثاني  
 بالعرض وذلك لان المحيط وحد يحد طرفي الامتداد بالقرب الذي يحد  
 باخاطته والبعد الذي يتحد بمركزه سواء كان حشوة او كان  
 خارجاً عنه خلاء او ملاء واذا كان على الوجه الاخر يتحد به جهة القرب  
 واما جهة البعد فلم يجب ان يتحد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون  
 محد وذاً معيناً ما لم يكن محيطاً ولم يدس الثاني اولى بان يقع منه في جهات  
 دون اخرى ممكنة الا لما تم يجب ان يكون له معونه في تقدير  
 الجهة ويكون جسمانياً ويور الكلام عند فرضه واعتباره وضعه في البين  
 ان تقدير الجهة وتحديد ما انما يتم بجسم واحد لكن ليس له على طبيعة  
 كيف اتفق بل من حيث هو محال ما موجه لتعديدين متقابلين و ما لم  
 يكن الجسم محيطاً يتحد به جهة القرب ويتحد ما يقابله اقول تقر اليه ان مع ما اذا  
 ما في الاكتفاء بان يقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع فالجهتان المتعديتان  
 بالطبع يكون تعين وضعهما اما في شئ متشابه خلاء كان او ملاء

او في شئ مختلف ولا اول محال لعدم اولية بعض الحدود المفروضة فيه  
 بان يكون جهة من سائرها ولا يكون الحد والمفروضة فيه بالعرض وغير  
 مستأهية وكون الجهتين بالطبع واثنين فحسب فاذا كان الثاني حق وهو  
 ان يكون ذلك التعيين بشئ مختلف خارج مما تشابه وذلك الشئ لا محالة  
 يكون جسما او جسما نبيا لو جرد كونه ذا وضع فاما جسم واحد يجرد للجهتين  
 معاً او جسمان يجرد كل واحد منهما واحداً منهما والجسم الواحد يكون  
 محددًا اما من حيث هو واحد او كما من حيث واحد فلهذا اعتسأه ثلاثة  
 اما الجسم الواحد من حيث هو جسم واحد فلا يمكن ان يكون محددًا الا كان امتداد  
 فله جهتان هما طرفاه وذلك لو جردتاه هبة كما مر وكذا لك اللتان بالطبع  
 فانما ايضا طرفا امتداد واحد فالحد لا يجب ان يجرد جهتين معاً والجسم الواحد من حيث  
 هو واحد ان حد ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحد ما يقابله لان البعد عند ليس  
 بجرد واذ ابطال هذا القسم بقي انه يكون للحد اما جسما واحداً من حيث  
 هو واحد واما جسمين ثم نقول وهذا الثاني ايضا باطل لان التحد بجسمين  
 لا يخلو اما ان يكون على سبيل حاطة احدهما بالآخر او على سبيل المباشرة  
 والاول يقتضي دخول الحائط في التحد بالعرض لان المحيط وحدة كاف  
 في التحد امتدادين بالقرب الذي يتحد باحاطته والتحد الذي يستحد  
 بابعد حد من محيطه وهو مكرر فلهذا القسم ارجع الى ما كان الحد جسما  
 واحداً لا من حيث هو واحد واما القسم الآخر وهو ان يكون بالمباشرة فانه  
 باطل بوجهين احدهما ان كل واحد من الجسمين لا يتحد فيه الا الغرض منه  
 ولا يستحد البعد عنه فاذا لا يتحد الجهتان معاً بكل واحد منهما وقلنا  
 ان الحد يجب ان يجرد جهتين معاً والثاني ان لكل واحد منهما جهات لا  
 يتناهي بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع الآخر منه في جهة  
 من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون سائر الابعاد الممكنة ليس باول  
 من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد اخر مما يمكن فان الوقوع في كل  
 جهة وعلى كل بعد من ذلك يمكن بحسب العقل وان امتنع فلما انعم مؤشرا

في التحديد وهو ايضا يجب ان يكون جسما ثانيا فوضع الكلام في وقوعه  
 في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين منهما كالكلام فيهما  
 فان علل هذين صار دورا لا تتسلسل ولما مطلق هذا القسم ثبت ان التحديد  
 الجهة يتم بتجسيم واحد لا من حيث هو واحد ولا على اى وجه يتفق بل من حيث  
 الاتحاد وهو الحال الوجبة لتحديدين متقابلين كما من فاذن محدود الجانب  
 جسم واحد محيط الاجسام ذوات الجهة اشارة كل جسم من شأنه  
 ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده فيكون موضعه الطبيعي محدود  
 الجهة لا به بل له لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو في الحالتين ذو جهة  
 فيجب ان يكون تحدد موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره وهو علة لما هو  
 قبل هذا المفارق اومعه فقط وذلك الجسم له تقدم في رتبة الوجود على  
 هذا اعلية او على ضرب اخر اقول يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدود  
 الجهات وبيان تقدمه على الاجسام التي يحوز تلك الحركة عليها وتقريره ان كل  
 جسم له موضع طبيعي فلا يخلو اما ان لا يكون من شأنه مغارقة موضعه  
 ومعارضة اليه واما ان يكون من شأنه ذلك والاول هو الذي لا يجوز  
 الحركة الاينية عليه والثاني هو الذي يحوز عليه ويكون مغارقة موضعه  
 بالنسبة ومعارضة اليه بالطبع ويكون هو في الحالتين ذا جهة متحرك فيها  
 لا محالة ومثل هذا الجسم لا يجوز ان يتحدد به جهة موضعه الطبيعي  
 لان جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل يكون متحددة  
 لا محالة حتى يصح ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معا وداو يجب ان يكون  
 ذلك التحدد بسبب جسم اخر فذلك الجسم لاخر هو علة الجهة هذا الجسم الذي  
 يفارق الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة  
 لانه لا يتصور ان متحركا في جهة حاله المفارقة والمعاودة والجهة له يوجد  
 بعد فلو كان متاخرا عن الجهة واما مع الجهة معية امتناع الانفكاك  
 عنها فاذن الجسم الذي علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه متقدم على ما  
 يتقدمه او على الايتاخر عنه مما هو معه اعني الجهة والمتقدم على المتقار

متقدم وعلى المعلوم ايضا متقدم كما مر بيانه في بيان ان الصورة ليست  
 علّة للهوي فيكون متقدّم للهوي على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية  
 والطبع فهذا ما في الكتاب وظهر منه ان الجسم المحد للجهات لا يجوز ان  
 يفارق موضعه فلا يصح منه الحركة الا بنية فان قيل لو قال الشيخ  
 محدود الجهات لا يجوز عليه الحركة الا بنية لان الحركة تستدعي جهة والجهة  
 انما تتحدد به فكفاء فما القايدة في تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي  
 واليه قلنا الجهات لا يمتايز الا يكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها  
 غير طبيعي والحاجة الى اثبات المحد هو تمايز الجهات بالطبع لا بالثبات  
 كيف كان والا لكان البرهان على تناهي الامتدادات كافيا في اثبات الجهات  
 التي هي مقاطع الامتدادات وايضا لهذا السبب خصر ما بالطبع من الجهات بالنظر  
 وتجاوز عما بالفرض واعلم ان تقدم محدود الجهات على ذات الجهات يجوز ان  
 يكون بالعلية كما من حيث كون ذات الجهات اجساما فان الجسم لا يجوز ان  
 يكون علّة فاعلية للجسم آخر كما يجيء بيانه بل من حيث هي ذات الجهات اعني  
 يكون علّة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحد  
 من حيث هو محدود ترجيح رفع ذات الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع  
 ذات الجهة لا يوجب رفع المحد من حيث هو محدود وهذا المخرج الشيخ  
 ههنا باحد القسمين وايضا لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعالم متنازع فاجره من جهة  
 الاجسام ذات الجهة هل يجوز ان يكون متقدما عليه ام لا وذكرنا فاضل الشارح  
 ان الا ليق بما ذكر في الخط السادس في بيان ان الحاوي ليس علّة للمحتوي  
 انه لا يجوز وذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود ذات الجهة فان تأخر  
 وجودها عن وجود الجهة تأخر عدم الخلاء ايضا عنه والمتأخر عن الشيء ممكن  
 معه فاذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا وجب ويلزم منه كون  
 الخلاء ممكنا في ذاته متتعا بغير وهو محال فنريد فيجب ان يكون الجسم  
 المحد للجهات اما على الاطلاق محيط ليس له وضع يكون فيه وان كان له  
 وضع بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع

لا يفارقه أقول يريد ان يثبت ثبات محدد الجهات وكونه غير ذي جهة  
 ببيان شأنا حواله فتقول في تقريره بالوضع والمكان اسمان مترادفان  
 وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الداخلي للجسم محيط بالجسم ذي المكان  
 وبما سته بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلاثة كما مر والمراد  
 ههنا ما هو احدى المقولات وهو هيئة تعرض للجسم نسب بعض اجزائه الى  
 بعض والى شياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم اما خارجة عنه او داخلية  
 فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو نسب بعض  
 اجزائه الى بعض وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة  
 اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه وكونه هذا الاعتبار كان الاشكال انتصابا  
 واذا انقضى هذا فنقول الاجسام ينقسم الى محيط على الاطلاق وغير محيط وانما  
 عداء بما هو محيط وظاهر ما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا  
 وله وضع لكن بحسب نسب بعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة  
 فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا واما القسم الثاني فله الموضع  
 والوضع بالاعتبارات جميعا واذا ثبت هذا وقد ثبت فيما مر ان محدد  
 الجهات محيط بذوات الجهة فهو لا يخلو انما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون  
 حكمة في الموضع ما ذكرناه واما ان يكون محيطا على الاطلاق  
 بل محيط بذوات الجهة ومحاطا بغيره ويكون لا محالة له موضع  
 ووضع لا انه يجب ان لا يفارق موضعه لانا ثبتنا ان المحدد لا يجوز ان  
 يفارق موضعه وبما وده قوله ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول  
 فان كان القسم الثاني وجود يتحدد بالاول موضعه فيتحدد به موضعه  
 الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة أقول معناه  
 نعل الا في نفسه ههنا المحدد الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان  
 للقسم الثاني وجود محاط بالاول يتحدد موضعه به اي ان كان محدد بما يحدده  
 ومحاط بما يتحدد به فيجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد  
 بالثاني جهات الحركات المستقيمة وقد بني الامر على التشكيك لان غرضه تحديد

اليها كيف دعيان وهو حاصل على تقدير ان يكون الحد شيئاً واحداً  
 وعلى تقدير ان يكون شيئاً اخر قبل الآخر ومحيط به وان كان الحق في  
 نفسه دعيان يكون الحد الاول الذي لم يتحدد جهة قبله يجب ان يكون محيط  
 على الاطلاق وليس له موضع على ما عرفت به وذلك لان المحيط الذي له  
 موضع متحدد يحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان تحدد موضعه متقدّم  
 على موضع غيره كان يكون هو متقدّم ما على موضعه الخاص به وما بعد  
 تحدد موضعه فيكونان يصير شيئاً من موضع غيره وحيث لا يكون هو الحد الاول  
 بل يجب ان يكون قبله محله استمر فاذن الحد الاول هو المحيط المطلق ولما  
 كان الشئ غير متقدّم الى هذا اليمين لم يصح احدهما قيد وجهاً القسم الثاني  
 في قوله فان كان بالقسم الثاني وجود بقوله يتحدد بالاول موضع نيتها  
 على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكما هذا المعنى بقوله يتحدد به  
 موضع الثاني لانه ثاني المتصلة اليه اولها فان كان ولما المراد بقوله  
 ووضع فيحتاج ان يكون الوضع الذي هو المقولة لانه وضع الثاني  
 بحسب الاشياء الخارجة عنه اما يتحدد بالاول ويقتل ان يكون  
 بمعنى التعيين لقبول الاشياء فان هذا المصنف لا يحصل للجسم الذي له موضع  
 لا يحصل له في الموضع قال لفاضل السبب التشكيك ان الجهة على كون  
 الحد هو المحيط الاول هو انه كان في تقسيم حيزي القرب والسجد وتحويل  
 المحيط في التحديد يكون بالعرض على ما مر وعليه فكان ان هذا يستقيم  
 لكون الاول متقدّم ما على الثاني حتى يقال اذا اجتمع للجبهة عثان مستقيمان  
 بالعلية واحديهما اقدم فاهما يكون مستندة الى ماهي اقدم لكن الشئ  
 سيبين في القدر السادس من الحواوي ليس باقدم من حيزي ولا كان الملازم  
 مستقيماً اذ انه فاذن لا يكون الحواوي بالتحديد من الحيزي فثانيهما  
 ان المحيط لانه الاظم على تقدير تقدمه في الزجر لا يكون هذه الجهات  
 العناصر انما هي متساوية ان يطلب متغير فاذن الاظم او متغير فاذن  
 القدر الاول باطل فانه كانت الثاوية في حيزها ابد بالقسم الثاني فيقتضي ان

يكون فلك القمر هو المحمد لمقعره الذي يطلبه النار قال ولا جيل هذين  
 الشكين لشكك الشين في كلامه ولولا الشك الثاني لكان استناد التحديد  
 الى المحيط المطلق اولى لا كونه اقدم بل كونه اعظم واقوى ولا جيل ذلك  
 ذهب اليه الشين واما انا فلنقوة هذا الشك لم احكم بتلك الا ولورية  
 واقول واما وجه تقدم المحيط على المحيط على المحيط فقد وسميت له بيان آخر  
 واما الشك الثاني فليس بواجب اما اولاً فلا يفتنى ان يكون محدداً  
 جهة الهواء هو الناصر وهو محد جهة الماء هو الهواء وهذا مما لم يقتل به  
 قائل واما ثانياً فلا عنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما  
 هو مكانه الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملاً على حاف  
 تلك الجهة كالأرض او لم يكن كما في العناصر ولذلك كانت الجهات  
 بالطبع اثنتين والامكنة الطبيعية أكثر وليس يجب من كون فلك القمر  
 علة لمقعره الذي هو مكان الناصر ان يكون علة لتحديد الفوق فانا على الاصل  
 المذكور اذ فرضنا متجه كما ينبغي ان يحل حين النار ويصعد في ذلك القمر  
 بحكم جزماً بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة  
 الفوق الى ما يقابلها فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق واما قولهم  
 الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد  
 به انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط  
 والفاضل الشارح اورح المتن في هذا الموضع هكذا فانه كان للقسمة الثانية  
 وجود فيحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني وموضعه ثم يتحدد  
 بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وتفسره بان يتحدد ان كان غير الفلك  
 الاعظم فيحدد بالاعظم موضع المحاط الاول كفلك الثابت ويتحدد به  
 موضع ما تحته فلك مزحل ثم يتحدد بعد تحدد حراسم الاول فلا علة الترتيب  
 جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضي ان يكون الثاني في قول الشين موضع  
 الثاني الثاني المعنى قوله ويكون الاول انما يخلق به ان يكون متقدماً في ترتيب الابداع  
 اقول اي خليف بالمحدد الاول ان يكون في ترتيب الابداع متقدماً وهو بان يكون

الوسائط بينه وبين المبدأ الأول ذكره اقل مما بين سائر الاجسام  
 وبينه وايضا بان يكون مادونه محتاجا اليه في تحدد مكانه ولا يلزم  
 من ذلك احتياجه مادونه اليه في تحقق ذاته فلا يلزم امكان الحلاء لذاته  
 على ما سيجد كفي النمط السادس والفاضل الشارح ذكر انقسام التقدم  
 وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلة لما سيأتي  
 فان لم يكن محدد للجهاات سائر الاجسام فلا يكون ايضا بالطبع ويبقى ان يكون  
 متقدما ما اما بالشرط لانه اعظم او بالرتبة كما مر فتقوله ويكون  
 متشابه لنسبه وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا اقول المحدد والاول  
 لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل  
 جسم منها بان يكون في جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة يقتضي  
 امتناع تأخر الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة  
 على محدداتها فان هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب ان يكون نسب  
 تلك الاجزاء المفروضة بعض وجميعها الى المركز هي التيل لجهتها  
 الوضع بسببها متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء اقرب  
 الى المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهة وبعد غير جهة البعيد  
 وبعد اختلاف جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم  
 الجهة على محدداتها هذا خلف وتشابه اجزاء الشيء في الوضع هو الاستداس  
 فلهذا محدد الجهات مستدير الشكل انما دالة الجسم البسيط هو الذي  
 له طبيعته واحدة وليس فيه تركيب قوي وطبايع اقوال يريد بيان  
 حال السبايط من الاجسام ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع ان  
 الطبيعة يطلق على معان وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فمنها ان  
 يقال انها مبدأ اول الحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض والظاهر  
 بالمبدأ المبدأ الثاني على وحدته وبالحركة انما هي الاثر بجهة اعنه الاينية والوضعية  
 والكمية والكييفية وبالسكون ما يقابلها جميعا وهي بانفرادها لا يكون  
 مبدأ للحركة والسكون معا بل مع انضياق شرطين هذا هو المبدأ



الحلاوة ووجودها وبراءها يكون منه ما يتحرك وليس كذلك بجواهر الجسم  
 ويختص به عن المبادئ الصناعية والنفسية فانها لا يكون مبادئ الحركة  
 ما يكون فيه وبالأول عن النفوس الارضية فانها لا يكون مبادئ الحركات ما هي  
 فيه كالأماء مثلاً الا انها لا يكون مبادئ باستخدام الطبيع والكيفيات ونوسط  
 الخيل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدأً اولاً لانه  
 بمنزلة آلة لها قواديقهم بالذات احد معنيين أحدهما بالقياس الى المتحرك  
 وهما انها تتحرك لاهن تستغيث قسراً بما لا يلائمها على وجهه لوجب الحركة ان لم  
 يكن مانعاً وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهما انها تتحرك بالجسم المتحرك  
 بذاته لاهن سبب خارج ويزاد بقولهم لا بالعرض ايضاً احد معنيين احد هما  
 بالقياس الى المتحرك وهما الحركة الصادقة عنها لا يصدر بالعرض كحركة  
 السالك في السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك وهما انها تتحرك بالشئ الذي ليس  
 متحركاً بالعرض كصم من نحاس فانه يتحرك من حيث هو صم بالعرض والطبيعة  
 هذا المسمى تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك وتمايزه في هذا  
 الشعرين قولهم على فهم واحد من غير ارادة في تحريفها المسمى بالذات كحر  
 ما يقال النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على فهم واحد ان لا على فهم  
 واحد وكلاهما بامرادة او من غير ارادة فمبدأ الحركة على فهم واحد من غير  
 ارادة هو الطبيعية وبارادة هو القوة الفلكية ومبدأها كالعقل  
 فهم واحد من غير ارادة هو القوة النباتية وما بامرادة هو القوة الحسية اسية  
 والقوى الثلاث تسمى نفوساً فخذ امعنة الطبيعة واما القوة فمبدأها كذا انها  
 مبدأ الفهم من شئ في غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا التمييز ان الشئ الواحد  
 من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلاً قابلاً لمثل الطبيب اذا علم نفسه  
 فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحديثان  
 يقتضيان ان الشئ البسيط هو الذي طبيعته واحدة تعريف  
 يعم بالطبيعة ما يعم الاجسام اي هو الشئ الذي يكون مبدأ  
 المذكور فيه واحداً الا ان الافعال الصادقة عنه واحدة وهذا

لأن الطبيعة الواحدة قد تنكرا فاعمالها باعتبارات مختلفة كما ذكره  
 في هذا الفصل ويزاد وضح ما بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبايع  
 أو لا يكون مجتمعا من اشياء مختلفة لكل واحد منها طبيعة وقوة اخرى  
 يتركب من جملتها شئ واحد فان مثل هذا يقابل البسيط بل يكون طبيعة  
 الاجزاء والكل جميعا شئاً واحداً قوله والطبيعة الواحدة يقتضى من الاشكال  
 والامكنة وسائر الاشياء الجسمانية يترجمه واحداً غير مختلف أقول ههنا اعراض لا يمكن  
 ان ينفك الجسم في وجوده عنها كالدين والوضع والشكل والكيف  
 ولكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا يمكنه ان يقتضى من كل نوع شئاً ما على ما  
 شياً في الفصل الثاني لهذا الفصل والطبيعة الواحدة تقتضى من كل  
 جنس منها شئاً واحداً على غير واحد ولا تختلف اقتضاها للاوقات والاحوال  
 الا اذا منعها ما نزع عن ذلك قوله فالجسم البسيط لا يقتضى اشياء واحداً غير مجتمعة  
 أقول هذه نتيجة لقوليه الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة  
 تقتضى شئاً غير مختلف والافاضل الشارح قال هذا الحكم ليس نتيجة  
 لما لا احتمال ان يكون البسيط قوة حيوانية يصدا عنه جاشياء مختلفة لا يمكن  
 لما كان الحق ان البسيط العنصر ليس ذات قوة حيوانية ولا يصدر عن العقل  
 شياء مختلفة صدر هذا الحكم وأقول وضع العقل متين الذي ذكره تلميذا في ههنا  
 الاحتمال ان قد لما القوة الحيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة أن القوة الحيوانية  
 ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس بل المذكور  
 وهو حق انما الجسم البسيط له طبيعة واحدة حيوانية افتتار انك لتقام  
 ان الجسم اذا اختلف بطباعه ولم يغير من له من خارج زائداً غريب لم يكن له  
 بل من موضع معين وشكل معين فاذا كان وطباعه مبدأ استيجاب  
 ذلك أقول يريد بيان ان الجسم لا يتخلو عن موضع وشكل طبيعيتين  
 وان فيه طبيعة تقتضى ذلك ولما خفف البيان بهما لأن احدهما وهو الموضع  
 مختلف الاجسام والثاني وهو الشكل متشابهة وسائر الاعراض المذكورة  
 يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها لا يتخلو عما عن التشابه او عن الاختلاف

فقال ان الجسم ما راد به البسيط والمركب جميعاً ولم يقل كل جسم لان محدود  
الجهات لا موضع له وقال اذا خلى وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على وجه  
لايتنا ولا لفلكيات والطباع تتنا ولها واشترط ان لا يعرض له من خارج تأثير  
غريب لان تأثير الغريب ربما يقتضي الجسم موضعاً او شكلاً مستقياً كما تأثير  
الحرارة والانعكاس المكعب في الماء فان احدهما يصعد والثاني يكعبه وقال  
لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه  
الامور المشتركة بين الجميع واما المعين فاما يقتضيه الطبيعة الخاصة  
المطلوب اثباتها وفي بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين وعلى تقدير  
سكون الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب لنسب بعض اجزائه  
الى بعض الذي هو المقولة لانه تعرض بسبب لنسب بعض اجزاء الجسم الى غير  
الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه تأثير غريب  
من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كلياً لان محدود الجهات  
ايضاً له وضع الا ان ذكر الشكل يعني من ذكر الوضع بحسب ترتيبه لا بخواصه  
فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث  
وهو ان يكون الجسم بحيث يقبل الامتساقية الجسمية فهو امر يقتضيه الجسمية الكلية  
في الهيولى على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطباع المختلفة فاذا كان الوجه محل  
الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذا في طباع الجسم مبدئاً استقياب ذلك  
في ذلك لان وجهه العارض للشيء يدل على وجهه سبباً يقتضي ذلك العارض  
والسبب يكون اما خارجياً او غير خارج وفي هذا الوجه لا يمكن ان يكون خارجياً  
عنه لان فرضنا كنه الجسم مما يؤثر فيه خارجاً عنه وبقي الجسم وحده غير منفك  
من هذا العارض فاذا كان السبب غير خارجاً وهو يكون اما انما اشتراكه بين  
الاجسام كالصورة الجسمية او اسراً مختلفة تتخص كل واحد منها ببعض الاجسام  
والاول يقتضي ان يشترك في الجميع في امتساق الموضعين وليس  
ممكن ذلك فاذا ثبت ان الامور مختلفة في غير امتساقية عن الجسم  
وهو سبب في الاجسام فاذا ثبت امتساقية الجسم في شئ فهو مبدئاً

استيجاب ذلك الموضع المعين والشكل المعين وأما قال مبداء استيجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك أو مبدأ وجوب ذلك لأن الحصول في الموضع المعين والتشكيل بالشكل المعين ربما يزيلها القسور كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود إلى ما يقتضيه طباعه منها عند نزول القسور لو كان الطبايع مبدأ لها أو لوجوبها لزال عند نزولها لكنه لما كان مبدأ الاستيجاب كان في جميع الأحوال مستقيا لها قال والبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه والمركب ما يقتضيه الغالب فيه أما مطلقا وأما بحسب مكانه أو ما اتفق وجودة فيه إذا تساوت الفاضليات عنه فكل جسم له مكان وهذا قول لما فرغ من بيان أن كل جسم يقتضي موضعا وشكلا الجسم الطبيعية على الإجمال شرع في التفصيل وبدأ بالموضع فأعلم أن الجسم أما بسيط أو مركب والبسيط لا يمكن أن يقتضي إلا مكانا واحدا لما معناه وما لم يكن للبسيط جزء لا بعد وجود الكل لم يكن مكانه خيرا لا كذلك والسبب الذي يقتضيه تجزئة المتحرك يقتضي تجزئة المكان فكان الجزء من جزء مكان الكل وأما فلا مكان يخفى به في أصل الأبداء لأن التركيب أمر يعرض بعد الأبداء ولا يجد مكان على سبيل الأبداء قبل التركيب بذاته المركب إذا حصل يقتضي وجوب الخلاء حاله الأبداء وهو محال وأيضا لو طلب البسيط بعد طرأ التركيب عليه ذلك المكان المضر ومن وجب خلق مكانه إلا قال وهو محال وأيضا لما كان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الأجزاء فلا احتياج بسببه إلى مكان من أدنى ما كان للبسيط فاذن إمكانية المركبات هو إمكانية البسيط بعينها وكذلك لم يتغير من الشيء إذا حصل إمكانها وذكر وجه تيقنها وتقريره أن المركب ما أن يكون أحد جزئيه قابلا على الباقية بالاطلاق أو لا يكون والثاني لا يخفى إذا كان يكون الأجزاء التي أمكنها في جهة واحدة كما ذكرنا من الماء مثلا فالباقية على الباقية وتم يكون تلك الأجزاء متناهية بحسب طلب جهة المكان أو لا يكون فالمركبات بحسب هذا المشبهة بثلاثة أقسام ومكان القسم الأول ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب

اذا لا غالب فيه مطلقا لکن فيه غالب بالاعتبار المذکور ومكان النفس  
 الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور  
 فهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند التساوي في الوجودات وفيه عن الممكنات  
 الذي اتفق وجوده فيه فانه ذلك يقتضي بقاءه ثمه كالحديد التي تجذبها  
 قطع متساوية من المعادن طيس عن جبر بقاء في بعض النسخ اذا تساوت  
 المحاذيات عنه وبما انه ان الجزئين المتساويين من الارض والنار مثلا  
 ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكانه فانها يتفرقان ويقصد  
 كل جزء مكانه ان لم يكن ما نزع عن ذلك واما ان تركبا على وجه يكون  
 كل جزء منهما يلي مكانا صاعدا فانهما يتساويا ويقفان بالضرورة ههنا  
 فالوقوف في مكان التركيب لما يكون اذا تساوت المحاذيات عن التركيب والرواية  
 الاولى اعني لان على قدرها لاخيرة كان يجب ان يقول منه لانه  
 فحصل من جميع ذلك التقسيم الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيط واثنان  
 مركبة وتعين مكان كل واحد منها بحسب الطبع او التركيب فظهر ان كل جسم  
 من شأنه ان يكون في مكان فله مكان واحد وانما حذف الفيد المذکور  
 لدلالة الكلام عليه **قال** ويجب ان يكون الشكل الذي تقتضيه  
 طبيعة البسيط مستديرا ولا لاختلف هياتة في مادة واحدة عن فتوة  
 واحدة **اقول** لما فرغ من بيان تفصيل المكان شرع في الشكل واقتصر على  
 البسيط الذي يجب ان يكون شكلا مستديرا لكونه مقتضى  
 لذلك وهو الطبيعة واحد او كون القابل واحد او امتلئ ان يكون  
 ثانيا لغرض عمل الواحد في المقابل الواحد مختصا  
 وليريد كواشكال: المركبات لانها تختلف اختلاف الفاعليات  
 المحيية والحوال في ذلك ليستدعي بسطا فهو بمباحث التركيب  
 الباقية قلت ان كانت الاماكن المختلفة للبساطة دالة على اختلاف  
 طبيعتها فليكن الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة  
 قلنا على العلوات المختلفة يجب ان تكون مختلفة اما على المتشابهة

لا يجب ان تكون متشابهة لان العلل المختلفة قد يكون متشابهة  
المعلولات فان قيل يلزم على ذلك ان الاشكال كما يمكن استنادها  
الى الطبيع المختلفة يمكن ايضا استنادها الى الجسمية المشتركة فيها  
قلنا انها من حيث هي مطلقة كذلك من حيث هي معينة فتأخر عن المقادير  
التي تختلف باختلاف الطبيع ولذلك كانت مستندة الى الطبيع والعاقل  
ان يقول فبال اجزاء الارض ليست مستندة مع انها بسيطة والقول بان  
استدارتها ايلة بالقسر وبسيستها ما نعة عن العود اليها يقتضي ان يكون  
طبيعة واحدة مقتضية لشئ وما يمنع من حصول ذلك الشئ والجواب ان  
ذلك انا وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية  
حافظة للشكل فاقضواوها تلك الكيفية لا يخالف اقتضاؤها الشكل بل هو  
مؤكد له لو كانت وطبيعتها لكن القاسم انزال للشكل ولم يزل الكيفية  
صاربت الكيفية حافظة للشكل لقصر في ما نعة عن العود الى الشكل  
الطبيع بالعرض واما عرض ذلك لزمها من الحالة الطبيعية من وجه  
وبقاؤها عليها من وجه واعتراض الفاضل بان الفلك لا يقتضي  
وضعا معينا مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان يكون  
الجسمام فلا يقتضي مواضع واشكال معينة مع استحالة خلوها عنها  
والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو هيئة  
نسب لنسب الاجزاء الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معيننا فلذلك حكمنا بان  
لا يقتضي وضعا معينا والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضي مكانا وشكلا  
متعيينين فلذلك حكمنا بذلك وامرخص ايضا بان مميزات الافلاك والنقير  
التي تذكر في هذا التذوير الكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة  
بحسب الاشكال لما تقتضيه الاستدارة وان لم لا يجوز ان حصول ذلك بالقصر  
وبان القوة المصورة ان كانت بسيطة فحلقا اما بسيط واما مركب والاو  
يقتضي ان يكون شكل الحيوان كرة والشاق يقتضي ان يكون مجموع كرات  
يعود الى البساطة الذي في محل المركب وان كانت من كمية من قوس فان

كانت تلك القوى في محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة  
 لما لا يجوز ان يكون مع طبائع بساطت الاجسام ما يمنعها من ذلك وان كانت  
 في محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع الكرات والجواب عن  
 الاول ان اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط في فطرها الاول لا سبب  
 تعود الى العلل الباقية غير متمم كما ان اتصالها ببعض المركبات لا سبب  
 تعود الى العلل القابلية في الفطرة الثانية غير متمم فان الكائن نباتا  
 او حيوانا في هذه الفطرة اما يتصل به صورة كمالية نباتية كانت او حيوانية  
 مع بقاء صور اجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان يتصل في  
 الفطرة الاولى ببعض الاقوال المستندة صور كمالية تفرز من ذلك  
 الفلك ككرة يختص بها في تلك خارج المركز او تدويرا وركب مع بقاء الصورة  
 الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب امور في  
 العلة المتضمنة لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك  
 الاول متم او فقرة متصورة الاولى فقط على ما يشهد به علم الهديّة وعن  
 الثاني ان القوى المتصورة على تقدير بساطتها وتركيب محلها وعلى تقدير  
 تركيبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا يقتضيه كون الحيوان مجموع كرات  
 لان حكم الشيء حال الانفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير ونحن ما اذ عينا  
 الا ان القوة الواحدة في المحل المتشابه تفعل فعلا متشابهة ولا يلزم من ذلك  
 انها يفعل في اجزاء المحل المختلف فعلا في المحل المتشابه لان المحل المتشابه  
 منها ليست هي الاجزاء افراد ابل المركب الذي هو المحل وكذلك لم يلزم  
 ان القوة المركبة تفعل فعلا بسائطها لان المجموع فاعل واحد كثير الاشارة  
 بحسب البسائط التي هي كالات لها ليس عدة فاعلين متشابهين الافعال  
 تنبيه الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به وسيمس به المانع وان يتمكن  
 من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه وفي بعض النسخ وان تمكن من المنع  
 الا فيما يضعف ذلك فيه قول يريد اثبات الميل وبيان احواله والميل  
 هو الذي يسميه المتكلمون اعمادا او محرك الجسم انما يحركه بتوسطه

وسبب احتياجه الى ذلك ان الحركة لا يحل من حد ما من السرعة والبطء  
لان كل حركة انما يقع في شئ ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كما ان غيرهما  
وفي زمان ما وقد يمكن ان يقولوا قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك زمان  
فتكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه فتكون ابطأ منها فاذا  
الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطء والمراد من السرعة والبطء  
هو شئ واحد بالذات وهو كيفية قابلية للشدة والضعف وانما تختلفان  
بالاضافة العارضة العارضة لهما كما هو سرعته بالقياس الى شئ هو بعينه بالقياس الى  
الآخر ولما كانت الحركة متمسكة بالانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة  
شئيا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف الى الطبيعة واحدة  
فكان صيرورة معينة منها وزمانا عداها متمسكا بعدم الاولوية فاقضت اولها  
يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر  
والصغر والكيف اعني الكثافت والتخلل والوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفا  
سها وغير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رتبة  
القوام وغلظه وذلك الامور المثل ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا الامر  
محسوس في الحركة الا بحسب الممانعة ويوجد مع عدم الحركة كما يجد الانسان  
من الرق المنفوخ فيه اذا حبسه بين تحت الماء وكما يجد من الحجر اذا سكنه  
في الهواء والشئ انما الى وجوده بقوله الجسم له في تحركه ميل ولم يمس  
حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار الى كونه محسوسا بقوله ومحسوس  
به الممانعة وانما الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله ولين يتمكن من المدح  
الا فيها يضعف ذلك فيه اي يضعف بالقياس الى قوة الممانعة وقابلية  
الآخرى فيكون قوله وان تمكن من المدح اشارة الى امكان وجوبه والاعتماد  
به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على معارضة الحركة وقوله الا فيها يضعف  
ذلك فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف قوله وقد يكون من طباعه  
وقد يحدث فيه من تأثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان ينزل فيخرج  
انبعثاته ابطال الحرارة العرضية التي ليست تحيل اليه الماء والحرارة المنبعثة



عن طباعه الى ان نزول اقول لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه  
ما كان مقسماً الى قسماتها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى  
الما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والما يحدثه النفس كميل النبات  
عنده تبرزه من الارض وقيل الحيوان عندما ماعه الايرادى الى جهة ومنه  
ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن  
القوس وانما يختلفت الاجسام في قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الامور  
الذاتية وغيرها فالامتلاف الذي هو الذي يكون بحسب قوة السيل  
الطباعي وضغطها وان يكون الاقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر  
امتناعاً من قبول القسري والاضعف اقل امتناعاً وما عدا هذا الاختلاف  
يكون بالاسباب الخارجية وذلك ككون الاضعف اكثر امتناعاً اما لعدم  
تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من رفع الموانع كالشبه  
او لثقله الذي لا يملك يتطرق اليه الموانع لسهولة كالريشه او لغير ذلك  
ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من المتنوع ان يتحرك  
الجسم بحركتين مختلفتين معاً بالذات لان الحركة الواحدة يقتضى توجهاً  
الى مقصد ما يلائمه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان  
معاً يلائمهما التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معاً ويتضح ان يقتضى  
الشيء شيئاً وعدمه معه فكان من المتنوع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم  
واحد بالفعل بل كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان احدهما بالذات والاخرى  
بالعرض كحركة الشخص في سفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض  
كذلك يجوز ان يوجد ميلان كحجر يحمله انسان يمشى فانه يحس ثقله وهو ميله  
بالذات ويشتد منه الهواء وهو ميله بالعرض الذي هو للانسان بالذات فاذا طرأ  
على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري يقاوم السببان احدهما القاسر الطبيعة  
فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل  
الطبيعي ثم تأخذ الموانع الخارجية والطبيعة معاً في افنائها فديلا قليلا  
ويبقى الطبيعة بحسب ذلك وبأخذ الميل القسري في الانتفاص

وقوة الطبيعة في الانزدياد الى ان يقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري  
 فيبقى الجسم عديم الميل ثم ينجح في الطبيعة ميلا مشوبا بانثار الضعف الباقية  
 فيها ويشتهد الميل بنوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسري  
 قريبا من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة واذ اقتصر ذلك فنقول  
 قول الشيخ وقد يكون من طواعية اشارة الى الميلين الطبيعي والنفساني وقوله  
 وقد يحدث فيه من تأثير غيره اشارة الى القسري وقوله فيبطل المنبعث عن طواعية  
 الى ان يزول فيعود انبعثاته اشارة الى امتناع اجتماع الميلين وبطلان القسري  
 الطبيعي وعوده عند زوال القسري كما يشاهد في الحجر المرى حالتي صعوده  
 وهبوطه وتمثل في ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التي ليستعمل  
 اليها الماء ليتصور كيفية التقاوم المذكور فانه كما يجتمع في الماء  
 حرارة وبرودة بل يكون ابدا متكيفاً بكيفية متوسطة بين غايقي الحرارة  
 الغريبة والبرودة الذاتية تارة اميل الى هذه ويسمى حرارة وتارة اميل الى  
 تلك وتسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولا تسمى باسميهما وذلك بحسب  
 تقاؤل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك هوذا لا يجتمع في الجسم ميل  
 بل يكون ابداً اذ حال بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد تارة تسمى  
 بالميل المنسوب الى القسري وتارة بالمنسوب الى الطبع وتارة بغيرهما معا وذلك  
 بحسب تقاؤل الميل القسري والطبيعية وكما كان فعل الطبيعة  
 المائية عند وجود العرض الذي يقتضيه وهو البرودة حفظه وعند وجود  
 ما يضاده كالحرارة افتأوه وعند الخلو منهما ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة  
 في الجسم مادام مفارقة الحيز عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود  
 ميل غريب يتخالفه افتأوه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعي وهذا  
 ما ينبغي ان يتحقق ليدفع الاشكال التي تورد في هذا الموضع كما يقال لو اجتمع  
 الميلين لكان الحجر المتساويان اللذان يرييهما قوى وضعيف متساويين  
 في الصعود وكان وقوف جبل يتكاذب طرفاه بقوتين متساويتين  
 متناقضتين وقوله وانما يكون الميل الطبيعي لا محالة نحو جهة يتوخاها الطبع اقول لما

كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت ذ الميل الطبيعي اما يتوخى القوت  
 وهو الخفة واما يتوخى السفلى وهو الثقل واما بسيطان واما يقتضيه النفوس  
 النباتية والحويانية يكون كحركاها وجهات حركاها قوله فاذا كان الجسم الطبيعي  
 في جهة الطبيعة لم يكن له وهو فيه ميل لانه اما يسيل بطبعه اليه لا عنه  
**اقول** لما كان الميل الطبيعي الى جهة انما يوجب جهة عند الخروج عن  
 المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحركة وجب الغداه عند العود اليه  
 وهو حال السكون بالطبع فان الواصل الى المكان الطبيعي يجب ان يسيل ميله  
 اليه ولم يكن له ميل عنه فاذا هو عديم الميل واعتد عن الفاضل الشارح  
 على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحتة وهو على الارض فقد يحس ميله واحباب  
 عنه بافه انما يكون في مكانه الطبيعي حتى يكون في مركز العالم والحق في ذلك  
 ان المكان الطبيعي الارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما ولا مثلا  
 شيء من الارض في المكان الطبيعي بل كرها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث  
 ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل ما دام منفصلا  
 فهو ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزءا من ذلك المكان فاذا صار متصلا  
 بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءا من مكانها **قال** وكما كان  
 الميل الطبيعي اقوى كان امنع لجسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة  
 بالميل القسري اقترابا **اقول** لما ذكر الميلىن اعني القسري وغيره وبنيت  
 امتناع اجتماعهما وبين حال الطبيعي منهما اراد ان يبين حالها عند تعارض  
 السببين واسما الى الاختلاف الذي المذكور لبناء ما يجي من الكلام  
 عليه واسما يقول وكانت الحركة بالميل القسري اقترابا الى الحال  
 لها دثة عند تقاوم السببين كما قررنا و **اقول** انما الجسم الذي لا ميل  
 فيه لا بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا قسريا يجره به وبالجمله لا يتحرك  
 قسريا ولا في قسري في زمان ما مسافة ما ويسير في تلك المسافة  
 اخر فيه ميل ما ومما نفع ما فبين ان يتحرك في زمان اطول ولكن ميل اضعف  
 من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان عن ذلك الحركة مسافة تستفي الى

المسافة الاولى نسبة زمانى ذى الميل الاول وعلم الميل فيكون في مثل زمان  
عديم الميل يتحرك بالقسم مثل مسافته فيكون حركته مقسورة في ذى مسانه  
فيه وغير ذى ممانع فيه متساوية الاحوال والسرعة والبطء هذا محال اقول  
يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يتخلو عن مبدأ ميله بالطبع وقيل  
الخصوص فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لا بد لها من ثلاثة اشياء مسافة وزمان  
وحد معين من السرعة والبطء فنقول ههنا اذا اتفق كل واحد من هذه  
الثلاثة واختلف الباقيان فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما وبيان  
بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطء يقطع مسافة طويلة في  
زمان طويل وقصيرة في زمان قصير فيكون نسبة المسافة الى المسافة كنسبة  
الزمان الى الزمان على التساوي والمتحرك في المسافة الواحد يقطعها بمقد  
اسرع في زمان اقصر وبحد ابطا في زمان اطول فيكون نسبة السرعة الى البطء  
كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان الواحد يقطع  
بمقد اسرع مسافة اطول وبحد ابطا مسافة اقصر فيكون نسبة السرعة  
الى البطء كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وتبين من ذلك ان الطول  
في المسافة والقصير في الزمان بازاء السرعة ومقابلهما بازاء البطء واعلم  
انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان وبسبب السرعة  
والبطء ليستدعي شيئا اخر لا نأيتنا ان الحركة تمتنع ان يوجد الا على حد ما  
منها فهي مفردة غير موجودة وكلا وجوده لا يستدعي شيئا اصلا والحركة تنقسم  
الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تحدد النفس حالها من السرعة والبطء  
المتحيزين لها بحسب الملازمة وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل يتحصل  
الحركة السريعة والطبيعية واما غير النفسانية التي مبدأها طبيعية  
او فاعرف فيحتاج الى ما يحدد حالها كذلك اذ لا شعور به بالملازمة وغيرها فهي بحسب  
ذاتها لا يتحصل في غير زمان لها من اذالم يكن ذلك فاحتاجت الى ما  
تحدد مبدأ لتقصيها وما لا يتحدد بها ولا يتصور ذلك الا عند تناو ق بين  
الحرك وغير فيما يصدر عنها وذلك لان الطبيعة لا تصور فيها من حيث

ذاتها تهاوت والتقا سر إذا فرض على اتم ما يمكن ان يكون لا يقع ايضا بسببه  
تفاوت والميل في ذاته مختلفا فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل  
وما يتبعه اعده الحد المذكور من السرعة والبطء يكون بشي آخر اما خارج  
عن المتحرك او غير خارج وهو الذي يسمونه المعاوق اما الذي من خارج ذاته  
فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهنداء والماء بالركة والعاظ واما الذي  
ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات  
الشيء لا يمكن ان يقتضي شيئا ويقتضي ما يعاوقه من اقتضائه ذلك  
بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس المتان هما مبداء الميل  
الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارج والداخل  
ارتفاع السرعة والبطء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة وكاجل  
ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي  
فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبداء ميل  
طبعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وهو مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال في  
المسئلتين ان اختلاف المعاوق لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة والبطء كانت المعاوق  
القليلة بازاء العثرة والكثيرة بازاء البطء وكانت نسبة المعاوق الى المعاوق  
في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فبينما على التكاثر اعني القلة  
في احديهما بازاء الكثرة في الاخرى كنسبة الزمان الى الزمان على التقاوع  
اعني القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فلتفرض متحركا  
عديم المعاوقه يقطع مسافة ما في زمان ما واخر مع معاوقه ما يقطعها  
ويكون لهالة في زمان اكثر وثالثا مع معاوقه اقل من الاولى على نسبة الزمان  
فهو لا يحالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقه ويلزم من ذلك  
الخلف لتساوي وجود المعاوقه وعدمها الا ان يجعل حركة عديم المعاوقه  
لا في زمان بل ان لا ينقسم وهو ايضا محال لما هو هذا اقترب مقاصدهم في هذا  
الباب اعترض على ذلك طائفة من المتأخرين كالشيخ ابي البركات البغدادي وغيره  
بما ذكره الفاضل الشارح وهولت الحركة بنفسها تستدعي زمانا بسبب المعاوقه

لا يستقيمها او جدة المعاودة ويحقق باحدهما فاقدهما فاذن زمان نصف الحركة  
 غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاودة بحسب قوتها  
 وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياها ما يجب من ذلك  
 اليه ولا يلزم على ذلك الخلف ولا الحال المذكوران واقول الحركة بنفسها لا يمكن  
 ان ليستدعي زمانا لانها الواحيدة لا مع حد من السرعة والبطء في زمان  
 كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه  
 كانت لا محالة ابطا او اسرع من المنقرضة فكانت مع حد من السرعة والبطء  
 حين فرضناها لا مع حد منها كهدف ولترجع الى المتن فاكد عوى المذكور مرة  
 في الكتاب ان الجسم الذي لا مبدأ ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالفسر و  
 البرهان انه احسن فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذي هو المعاودة الدائمة  
 مسافة ما في زمان و ليتحرك مثلاً في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدأ ميل  
 ومعاودة ما فظاهراً انه يتحركها في زمان اطول ولكن جسم ثالث فيه مبدأ  
 ميل من معاودة اقل على نسبة يقتضي ان يقطع في ذلك الزمان عن ذلك المحرك  
 مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زمان ذي الميل الاول وعظيم الميل  
 لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة  
 الميل القوي الى الضعيف فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافته  
 لان مع وحدة التحرك يكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة  
 فلزم الخلف واما الحال بسبب الزمان نسذكر من بعد واعتراض بعد ذلك  
 الفاضل الشارح بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوى ربما لا يكون  
 كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم ينقسم بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة  
 انما تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا يتوزع عليها بل بعدم التخرية وايضا فاذل  
 ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دل ايضا على احتياج الطبيعية  
 اليه واعاد ما ذكره بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون في الاجسام الطبيعية  
 مبدأ الميلين المتخالفين يعرف كل واحد منهما الآخر ثم قال فلنقول  
 معاودة القوام كافية هناك قلنا فليكن ايضا كافية في القسرية ثم قال

من ذلك بعينه ان يكون في الغلاك ايضا معاوق لانه مسقر في الجميع والزم  
 منه محالات والحوار عن الاول ان من القوى الجسمانية ما يحل في سوادها  
 وينقسم بانقسامها فيتساوى الجزء والكل فيها وهي كالصور والطبايع ومنها  
 ما يحل في جملة منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من  
 الحيوان لا يكون حيا انا وما نحن فيه من الصنف الاول ولا اعتراض بالمصنوع  
 عن التأثير بسبب الصفر غير واردة لانه بسبب مانع خارجي وقد اشترط في  
 الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية وعن الثاني انا حكمنا باحتياج  
 الحركة الطبيعية ايضا الى معاوقات ولم يلزم من الحجة المذكورة ان يكون  
 للمعاوق داخل الجسم البتة بل هو محال في الطبيعية كما مر فنهناك  
 من خارجة فاذن معاوقة القوام كافية هناك واما القسرية فلا لان الحجة  
 بعيدة فاقامة مع فرض التساوي في القوام واما الفلكيات فلا يلزم ما ذلت  
 لما يتنا من الفرق **تذكر** يجب ان يتبين كره هذا انه ليس زمان لا ينقسم **ح**  
 يجوز ان يقع فيه حركة ما لا ميل له ولا يكون له نسبة الى زمان حركة  
 ذي ميل **اقول** لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كالا  
 للنقطة الى الخط وان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة ذي الميل  
 في زمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها مبنيّة على التناسب **وهم وتنبية**  
 واعلم ان تقولات الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذاته  
 بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له في ابتداء من محدته واتفق له من  
 اسباب خارجة لا يتغير من تعاقبها اياه وضعه او شكلها او لونه كحما  
 يعرض لكل مدّة ان يصير مكانها مختصا بطبايعها ومن مكان الاخرى بسبب  
 غير ذاتها وان كان معونة من ذاتها فلا يتفك مع اختلاف احوالها من مكان  
 طبيعي جزئي يختص بها الاستحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن  
 طبيعيا لا يتفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا وكذا الكلام في الشكل  
 الحسني بحسب ان تعلم او لا ان كل شيء فقد يركن فرضه مسببا  
 عن اللواحق الغريبة الغير المقوصة لما هيته او وجوده فافرض كل جسم

لذلك وانظر هل يلزمه شكل ووضع وما المحدث فانه لن يخص ذات الجسم عند  
 الحدوث بمكان دون مكان الا استحقاق بوجه ما من طبعه او لداع مخصوص  
 واتفاقا فان كان الاستحقاق فذلك ذلك وان كان لداع غريب غير الاستحقاق  
 فهو احد الواجبات غير المقومة وقد نقضناها عن الجسم وان كان اتفاقا والاتفاق  
 لا حق غريب وشعلم ان الاتفاق ليستند الى اسباب غريبة **اقول** وقد مر  
 ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا وشكل معين وهذا الوجه تشكيك  
 في ذلك وانما اخره الى هذا الموضع لانه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل  
 اراد ان يذكر الا هو الطبيعية معا فذكر الميل بعقبه ثم لما فرغ من ذلك  
 عاد الى ذكر الاشكال على حكمه الاول وتقريره بحسب ما في الكتاب ان يقال للجب  
 ان يكون ذات كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع او وضع وشكل  
 والوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع او وضع  
 ليكون الحكم كلياً ولم يورد مع الشكل لفظه لانه يعلم الاجسام كلها قال وذلك لان من  
 الجائز ان يخصر محدث الاجسام كل جسم في ابتداء وحدوثه بمكان او وضع وشكل  
 على سبيل الاتفاق ولا حيل اسباب خارجة اتفاقية لا يتعري الجسم عنها كرامة  
 المحدث او مصلحة ذلك للجسم او ترتيب ونظام للاجسام كلها انحصار ذلك المكان  
 او الشكل بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده  
 كما مر في المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدث ما انتقل منها السبب فاسئل  
 عما كان عليه الى موضع او شكل خصصه الناقل به وذلك كما يعرض  
 لكل مدرسة من الارض ان يصيب مكانها الجزئي مختصاً بطبائعها دون مكان  
 مدرسة اخرى بسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصاله عن الارض وحصوله  
 في موضعه على ما هو عليه وان كان ذلك مجموعة ذاتها لكانها لو لم يكن  
 قابلة للفصل في ذاتها لما امكن ذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم ان تلك  
 المدرسة مع اختلاف احوالها لا ينفك عن مكان طبيعي جزئي مختص بها لا يحسب  
 استحقاق يقتضيه طبيعتها فانه لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك  
 اي يكون المكان المطلق وان لم يكن كل جسم طبيعياً فهو غير منفك عنه لا بحسب



الاستحقاق المذكور مطلقا بل بسبب الامور المذكورة وكذلك التشكيل  
 هذا تقرير الوهم والتنبية على الجواب بان كل شيء قد يمكن فرضه من غير كل  
 ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فافرض كل جسم كذلك والنظر فيه بحجة  
 محتاجا الى وضع معين وشكل معين ويلزمك ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما اما قال  
 كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كلياً مافضاً للتشكك ولما قال كل  
 جسم لم يذكر الموضع واقصر على الموضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام وليس  
 تماثل من جسميته ثم قال اما المحدث وقد خصه بالذكر لا مكان ان يقع التشكك به اكثر  
 فانه لا يختص الجسم بمكان دون مكان الا لزم جمعها جمعاً اما الى الجسم كاستحقاق  
 بوجه ما البعض لا ممكنة ولا اشكال دون غيرها من طبعه واما الى المحدث كداع  
 تخصص واما الى غيرها كاتفاق الاول هو المطلوب والثاني والثالث من الواحق  
 الغريبة التي شرطنا قطع النظر عنها واشكر مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن ان  
 لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب يندر وجوده ولا يتفطن  
 به فنسب الى الاتفاق وسنعلم ان حكمه ممكن فله سبب اشكال في الجسم اذا وجد  
 على ما لا خير واجبة من طبعه فخصه به على ما ذكرناه من المكانية ولعل جاعلة ويقبل  
 التبدل فيها من طبعه لا مانع واذا كانت هذه الحال في الموضع والموضع ممكن الاتفا  
 عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل **اقول** احوال الجسم لا يتناولها بحسب  
 بحسب طبعها ولا يجب بل يمكن والواجبة هو بحسب لا يمكن ان يتبدل وينال  
 وغير الواجبة انما يحصل للجسم بحسب علل فاعلية يقتضيها وتلك هي الـ  
 قابلة للتبدل والنزول بالنظر الى طبع الجسم وليست بقابلة لها بالنظر الى مصلحتها  
 ما دامت ما نعمة عن التبدل والنزول فاذا كانت الحال في الموضع والموضع هذه  
 امكان انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه فامكن ان يزيله قاسم عن ذلك الموضع والموضع  
 فكان في ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع بالحجة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام في  
 هو وضعها الطبيعية واجب لعل يقتضيها الاصل فانتقالها عنها غير ممكن فاما جزيئات  
 العناصر فمكافاة الجزئية غير واجب بذلك كما انتقالها عنها ممكن بل واقعا والموضع  
 المتغيرة لا فلك غير واجب فزاله عنه متحقق هذا اصل مقيد في نفسه وينتج عليه ما يتلوه

المتبادلة الجسم المحدد للجهاات ليس بعض اجزائه التي تقرض اولى بما هو عليه  
 من الموضع والمجاذات من بعض فلا يكون شئ من ذلك واجبا للشئ منها  
 هي لعلته والنقل عنها جائز فالليل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها  
 من تبدل الرضع ذوات الموضع وذلك على الاستدانة فففيه مبداء ميل مستدير  
 قول يريد بيان اثبات مبداء ميل مستدير المحدد للجهاات فقال ليس بعض اجزائه  
 التي تقرض لانه قد عترض فيما معني بما يدل على متناع ان يكون المحدد  
 الجهاات اجزاء بالفعل وقال اولى بما هو عليه من الموضع والمجاذات ليعلم  
 ان الموضع الذي هو ممكن له هو الهيئة التي تقرض بحسب اجزائه الى ما هو  
 داخل فيه وهو محاذاتها والنتيجة ان هذا الرضع انما يعرض من تأثير تحريك  
 فاذا ن ليس بواجب بحسب طباعه في لعلته لما مضى والنقله عنها جائز فالليل  
 في طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم ان وجود مبداء ميل مستدير  
 في جرم بسيط يدل على امتناع صدوره ما يعوق عن ذلك بحسب المطبع عنه  
 ولا يمكن ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الاذ ميل مستقيم او  
 يشتد وجوده عند المحدود ووجود مبداء الميل وعدم العائق يدل على وجود ذلك  
 الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا ان الشئ لم يتغير عن ذلك في هذا  
 الموضع وسيشير اليه في موضع البقية والفاضل اشارح او رده ههنا  
 حجة من نفسه وهي ان محدد الجهاات بسيط لان المركب يصح عليه الاخلال  
 وينعكس هذه القضية الى قولنا وما لا يصح عليه الاخلال فليس بمركب  
 ومحدد الجهاات لا يصح عليه الاخلال ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله  
 وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة لثباته اجزائه في الهيئة  
 ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة فففيه ميل ثم اعترض على ذلك  
 بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشئ فقط واما ان يكون بحسب  
 حصوله الاستعداد التام ولا وكل لا يجب حصول الحركة المستديرة  
 كان امكان احتراق القطن لا يقتضي حصول سبب الاحتراق فيه والثاني  
 غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبداء ميل مستدير

واعتراضا ايضا بان العناصر بسيط فاذا ن يجب ان يتحرك على الاستد امره واعتراض  
 بان الاجزاء التي يدور الفلك عليها كسائر الاجزاء التي لا يدور عليها  
 مما لا يتناهي فلولا ان من تشابه اجزائه صحة الحركة عليه لنم صحة  
 حركة البحركات المختلفة غير متناهية وان يكون لها ميل لا يتناهي  
 بحسبها واوردا اعتراضات آخر بعضها في حكم المذكور وبعضها ينحل بما يتحقق من  
 الاصول المذكورة واقول في الجواب عن الاول ان الامكان بحسب  
 ذات الشيء يكفي في هذا المطالب لان مجرد ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع  
 الغربية يمكن فرض التحريك القسري المفتضى لوجود الميل بالطبع وعن الثاني  
 ان العناصر ليس فيها أصلا ميل مستدير لما نفي ذاتي غير غريب وهو وجود الميل  
 المستقيم فيها فلما كانت الحركة المستقيمة فيها فلما كانت الحركة  
 المستقيمة من محدد الجهات متمعة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة  
 المستديرة وانما انحصر الموانع في هذين لان الحركات البسيطة منحصرة في ثلاثة  
 حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالميل البسيطة ثلاثة اشكال  
 مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث ان اختصاصا واحدا لا يصح  
 الفلكية بان ليستدير عليه الفلك من مبدأها يجب ان يكون بحسب تخصص  
 عائد الى حركته اذ المتحرك بسيط فهذا حكم يرجبه العقل وان لم يعرف وجه  
 التخصيص بالتفصيل ولما وجد متحركا على وضع ما حكم به مجرد ذلك التخصيص  
 بالاجمال وحكم بان ذلك التخصيص بعينه يجب ان يكون ما نفا من الاستدلال على  
 سائر الارضاء لا متناهي وجرد حركتين مختلفتين في جسم واحد **تنبيه**  
 وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يكون بحسب حال الاجزاء بعضها  
 عن بعضها بل بحسب نسبتها اما الى شئ خارج واما الى شئ من داخل فاذا  
 كان ذلك الجسم او ليس مما يتحد جهته ووضعته لمجدد من خارج محيط  
 بقي ان يكون بحسب جسم من داخل **اقول** معناه ما ذكرنا من الارضاء التي وضع  
 التبدل باي معنى هو **تنبيه** وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك  
 قد يكون للسكان والمتحرك فيجب ان يكون عند ساكن تبدل نسبة محدده

الجهات يكون عندنا ان كذا من الافلاك المتحركة تحته على تقدير كون  
 محد للجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا  
 على الاطلاق بل بشرط ان يتخالف في شيء من الحركة او القطبين او المركز اما  
 اذا اتوا اتفاقا في الجميع فلا يكون عندنا استساكن كالا يرض على تقدير كون محد  
 الجهات متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنا البته وما ثبت امكان  
 تحرك محد للجهات فاذا نبتل نسبة لا يجب عند محرك على الاطلاق بل بحسب  
 شرط ما ويجب عند ساكن على الاطلاق امتساك الجسم القابل للكون والفساد  
 يكون له قبل ان يفسد الى جسم آخر يتكون عنه مكان وبعده مكان لا مستحقا  
 كل جسم مكانا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر فان كان حصول الصور  
 الثانية له في مكان غريب له بحسبه اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي  
 له بحسبه اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي له بحسبه وان كان في المكان  
 الذي له بحسبه فقد كان نزاعا قبل لتبين هذه الصور ما هذا المكان مكانه  
 فترجمه فخر متمكن هذا المكان بالطبع قابل للمقل عن مكانه فهو متمكنه  
 ميل مستقيم وكل كائن وفاسد ففيه ميل مستقيم اقول يريد بيان ان كل  
 ما يجوز عليه الكون والفساد هما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور  
 المختلفة بالنوع على الحيوى الواحدة وسيجيى بيان اشياءها في جزئيات الاعيان  
 وتقرر المطلوب ان الجسم القابل للكون والفساد يكون ميل الفساد  
 نوعا آخر وبعده الكون نوعا آخر وكل نوع بسيط يقتضى مكانا خاصا بحسبه  
 النزعية على ما ترى يستحيل ان يقتضى بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا  
 وعلى هذه المسئلة بناء المطلوب وهي في الاجسام المقتضية للميل المختلفة  
 ظاهرة فان الميل البسيط يكون اما هو المكان الطبيعي او هو الموضع المطلوب  
 مع ملازمة المكان الطبيعي واما على الوجه الكلى فتبين هذه المسئلة بان يفتا  
 الطبايع المختلفة لا يقتضى من حيث هي متخالفة شيئا واحدا والشيخ عرفت  
 بذلك في قوله لا يستحقا كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون احد المكانين  
 خارجا عن الآخر ونعرج الى تقرير المطلوب فنقول ثم حال هذا الكائن لا يفتا

ان يكون بحسب الصورة الثانية التي هي الكائنية في مكان عن قريب  
او لا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم ان يقتضى طبيعة  
الكائن ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان  
في هذا المكان قبل ليس هذه الصورة بحسب صورته الاولى العاصدة عن طريق  
منها بحسب الذي مكانه هذا المكان وانه رجمة وغلبة واخر حصة  
من مكانه بالتفسير حتى حصل هو في مكانه هذا فاذا كان الجسم المتحرك  
في هذا المكان بالطبع قابل بحره للنقل من مكانه ويلزم من ذلك  
ان يكون فيه مستقيما ولا تكيف يخرج عنه وانما قال بخبره متمكن  
هذا المكان قابل للنقل ولم يقل هذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث  
الشخص لم ينقل بل انتقل قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان  
ان كل كائن وفاسد فنيه مبدأ ميل مستقيم ولهم وتنبية فان  
تسكت قلت يكون ذلك التكون لصق الجسم الذي انتقل الى صورته  
بالكون فقد اوجبت لنوعية ان يقع خارج مكانه فان اللصق ليس  
هو المكان بل الجار اقول ألهم هو ان يقال انتم اوجبت الانتقال على كل  
كائن وفاسد وذلك ليس بواجب لان التكون ممكن ان يقع على وجه  
لا يحتاج فيه الى الانتقال وهو ان يكون الجسم الكائن قبل تكونه  
ملاصقا للنوع الذي صار منه بعد تكونه كالجوهر من الماء المماس بسطح  
الهواء فانه اذا صار متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبية على الحق  
بان يقال اللاصق هو الذي يكون في مكان بجوار مكان الملاصق  
وجوار الشئ غيره فهو لم يكن في المكان فاذا انتقله واجب ويحقق  
وذلك بان يقال مكان اللاصق اما طبيعي للكائن او غير طبيعي والقسم مورد  
والبيان المذكور بعينه عليها عند اشارات الجسم الذي في طباعه ميل  
مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة  
لا يقتضى ترجيحها الى شئ واحد وحرفا عنه وقد بان ايضا ان الحداد الجوهري  
لا مبدأ مفسرة فنيه لموضع الطبيعي فلا ميل مستقيم فنيه فهو ما وجوهه عن صفا

بالاداء ليس مما يتكون عن جسم يتغير اليه ويفسد الى جسم يتكون  
عنه بل ان كان له كون وفناء دفن عدم واليه ولهذا فانه لا يتصرف ولا يبنى  
ولا يستحيل سقالة نثر في الجوهر كتحسين الماء المتولد الى مسادة اقل  
هذه الاشياء مشتملة على مسألتين احدهما كلية والاخر جزئية فالاولى  
ان الجسم البسيط يستلزم ان يتجه في طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبهاته  
ما مضى وهوان الطبيعة الواحدة لا يقتضي امرين مختلفين وعبر عنه بعبارة  
اخض لهذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا يقتضي شيئا الى شي  
بالحركة المستقيمة وجهها عنه اي بالمستديرة وعليه سؤال مشهور هو ان  
الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة عند حصوله في  
مكانه وقد يقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي حكم  
ميل مستقيما عند احدي حالتيه او ميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك  
لان الطبيعة الواحدة انما لا يقتضي امرين وبانفرادها اما بحسب اعتبارين  
فقد يقتضي والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شيء واحد  
يقتضيه الطبيعة وذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي ونقط فان كان غير  
فذلك الاستدعاء ليستلزم حركة حصوله وان كان حاصلا من دون ذلك ليستلزم سكونا  
ومعناه انه لا يستلزم حركة فواذن ليس شيء آخر غير ما اقتضاه في ان  
اقتضاء الحركة المستديرة فحقا هو مفاد لا يستلزم ان يكون المكان الطبيعي اذ قد  
يجد احدهما منفكاً عن صاحبه وتدين به معه لا ينفك في الامور المستمرة  
مكان طبيعي بطبيعة المتحرك على الاستقامة وليس في الاوضاع واضع  
طبيعي بطبيعة المتحرك على الاستدائرة ولذلك استندت احدي الحركتين  
الى الطبيعة مجازان الاخرى فاذا ن ليس ميدهما شيء واحد راما المسئلة  
الجزئية فنحن محدد الجريان لا ميل مستقيم فيه وذلك بوجهين احدهما ان  
فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون فيه معه ميل مستقيم والثاني انه لا مبدأ  
مفارقة فيه لموضع الطبيعي ولفظ ايضا في قوله وقد بان ايضا يدل على ان  
الاستدائرة بهذا الطريق استدلال تان وقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل

الاولى ان إيجاد محدد للجها ت من موحدة انما يكون على سبيل من بداع  
 لا عن شيء لا على السبيل التكويني عن شيء الثانية انه لا يفسد في شيء  
 الاخر يتكون منه وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال بل كان له كون  
 وفساد فمن عدم واليه والفائدة فيه ان يكون والفساد قد يطلقان باشتراك  
 الاسم على الحدوث والعدم ايضا اي على الوجود بعد العدم والعدم بعد  
 الوجود من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وجده فيقن الشئخ انه لا  
 يمتنع في هذا الموضوع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد للجها ت  
 بل يمتنع عن اطلاقها بالمعنى الاول اثنا ثلثة انه لا يتصور الخرق ولا يتشبه عليه  
 وذلك لانها ليست عيان حركة الاجزاء على الاستقامة واشارة بغيره فلهذا لا ميل  
 مستقيم فيه لا الى قوله ولا يتكون ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع  
 الكون والفساد من حيث الاصطلاح الربعية انه لا يغير من عليه الحركة الجسمية  
 لانها لا يوجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة ثم اشار الى ذلك بقوله ولا  
 ينبغي فان التماهي لا يزيد الطبعي الجسم بسبب دخول اجزاء تشبيهية به بالقوة  
 والذبول ضده وكذلك التماهي في القوة والذبول في القوة فانهما في تشبهات خروج الجسم  
 عن مكانه او تشبيهية من بعضه التماهي في القوة والذبول في القوة فانهما في تشبهات خروج الجسم  
 واشارة اليه بقوله ولا يستحيل تشبهات في القوة والذبول في القوة فانهما في تشبهات خروج الجسم  
 المشددة الى زيادة تشبهات في القوة والذبول في القوة فانهما في تشبهات خروج الجسم  
 لا لان امتناع سائر الاستحيالات لا يقتضي بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر  
 النظر فاقصده على ذلك واعرض عما يحتمل فيه الى بيان البسط كانه ما حصل  
 فذكر بالعرض والعرض من ايراد هذه المسائل التنبيهية على ان هذه  
 الحركات لا يجرى عليها من اضافات الحركات الا الحركة الوضعية وتبين من ذلك  
 ايضا ان الحركة الانشائية المستقيمة اقدم من الحركة في الجسم الذي هو الكون  
 والفساد بحسب الصور الوضعية والخرق والالتزام بحسب الصور الجسمية عند  
 القائلين بها وادهم من الحركة في الكون والحركة في الكيف لان امتناع وجود  
 المستقيمة مستمرة لا امتناع وجود كل واحدة من تلك فقد تبين من قبل

الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذن صحو ان اقدم الحركات كلها  
 هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما يوجد فيه  
 الحركة المستديرة من المساويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك تنبيهه الاجسام  
 التي قبلنا نجد فيها قوى مهتية نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة والدفع والتخدير  
 ومثل طعم ورائحة كثيرة **اقول** لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجسام الفكرية  
 اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية فبدأ ايضا بحال الكيفيات الامر بعينه الله  
 تفعل وتنفعل هذه الاجسام بها ولا توجد خالية عن اجناسها وهي اوابل  
 المموسسات ووسم الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء  
 واعتبار احوالها المدرسة بالتحس والتخيرية فقله الاجسام التي قبلنا  
 العنصرية وقوله نجد فيها اي نذكر بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهتية  
 الفعل فالقوى قد مر انها مبادى التعينات وهي بحسب مهيتها قد يكون صورا  
 وقد يكون كيفيات فالمراد ههنا الكيفيات وهي ثمانية نحو الفعل  
 ان تجعل موصفا لها معدة الفعل فان الفاعل بما هو موصفا لها فالقوة المهيئة  
 نحو الفعل كيفية بصيرها موصفا لها معدة للتأثير في شئ اخر في مبدأ التعيين  
 والقوة المهيئة نحو الانفعال كيفية بصيرها موصفا لها معدة للتأثير عن شئ  
 اخر في مبدأ التعيين والحرارة والبرودة كيفيات ملموسات وقال القدماء  
 في تعريفها ان الحرارة كيفية من شأها احداث الخفة والتخلخل وجميع المتجانسات  
 وتقرير الاختلافات اي من المركبات دون البسائط والبرودة كيفية  
 من شأها ان يفصل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفا وغيره  
 من الكتب ان المحسوسات لا يجوز ان يعرف بها الاقوال الشارحة  
 لان تعريفها لا يمكن ان يشتمل الا على صفات واعتبارات لازمة لها لا يدل  
 شئ منها على ماهيتها الحقيقية فهي لا يفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها  
 وذلك هو الحق كما لا بد من تعريفه الشيخ في القانون بانه كيفية نقادة جدا  
 لطيفة تحدث في الاتصال تفرق كثير العدد متقارب الوضع صغير المقتران  
 فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالرجح الواحد واما التعيين فقال



هو تبريد العض بحيث يصير جبر الروح الحاملة قرة الحش والحركة اليه  
 بأدنى مزاجه غليظاً في جهره فلا يستعليها القوة النفسانية ويجعل منراج  
 العض كذلك فلا يتبل العض وتأثير القوى النفسانية وظاهرات هذه الكيفيات  
 فعلية وان الذم يفعل ما يفعل بفطر الحرارة المقتضية للنفوذ والتلطيف  
 وآت التخدير يفعل ما يفعل بفطر البرودة المقتضية لجود الروح وتأثيرات  
 الحرارة والبرودة وأما خصيهما بالذكريات الملية الكيفيات المنتمية  
 الى الحرارة والبرودة في بابهما القياس ساير ما يشبههما عليهما وأما الطعوم  
 فقد قيل انها تستعري الحلاوة والذسومة والحموضة والصلابة والحرافة  
 والمراة والعفوصة والقبض والنفاهة وانها تحدث من تأثير الحار  
 والبارد والمتوسط بينهما في الكثيف والمتوسط بينهما بحسب كانهما واجبات  
 الممكنة بينهما على ما هو المشهور في كتب الطب وأما الروائح فكثيرة بحيث لا  
 يرعى حصوها ولذلك لم يتعرض لها لكنها جميعاً فعلية كانهما لا يفعل مشعر  
 الذوق والشم عنهما وإنما مثل في طبائع المقترحات بحقق استناد الجميع الى الكيفيات  
 الأولى وإنما قال الشيخ ومثل طعوم وروائح كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والروائح  
 لأن النفاهة من الطعوم لا يحس متأثرها في الذوق وقيد الروائح بالحسية  
 لأنها غير مضمرة قوله وفري هيئة نحو الانفعال السريع أو البطيء مثل الطوبى  
 واليبوسة واللين والصلابة والذوجة والسلاسة والخشاشة **الحق** ان قسم  
 الانفعال الى السريع والبطيء لملا يتشكك في الصلابة ومثاله في استنادها  
 الى الانفعال لأنها ليست مما لا يتفعل موضوعه بل هي مما يتفعل بطبيعتها الرطوبة  
 قد مشرها الشيخ بأنها كيفية يقتضى سهولة التفرق والاتصال والتشاكل واللين  
 بما يقابلها وليس ذلك نظرياً لأنها لو اوجدت التعريف لذكر ولا تعريف الحرارة والبرودة  
 بل السبب فيه ان الجهرى يستمد من الرطوبة بالبلية ولذلك لا يطبقون الرطب على الهواء  
 ويطبقونه على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك هو الجفاف وقد طال البحث بين  
 اهل العلم في هذا كذا الشيخ في الشفاء ان السبلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهرها  
 الجسم كما ان الانتعاش هو الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف هو الجبهة وما من شأنه

الربيعيل وآم يذ كرك البلة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتخرج للبحث  
 والدلائل كما هو بالناس مل ولا يشتغل بايراد البيانات القياسية ولما قضات الاعتبارية  
 وآما الذين فقال انه كيفية يقتضي قبول القمر الى الباطن ويكون للشئ بها قوام غير  
 سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يفرق بسهولة فاما ليكون قبوله الغرض  
 من الرطوبة وتما سكه من البسوسة والمصلاية ما يقابلها وقال التما مخرج الفاضل قبل اللين  
 تمت الاصبح مثلا فهناك امور ثلاثة احدها الحركة والثاني الشكل والثالث  
 استعداد قبول الانغراق ليس الملقن الا الاخير وكذلك قبل الصلب هو الذي  
 لا ينفصل عن هذه الامور الثلاثة الا اول عدم الانغراق الثاني بقاء الشكل والثالث  
 المقام ومرة وليس المصلاية هي المقام ومرة لان الهواء المنفوخ في الزرق يقاوم وليس  
 بصلب فاذا ان الصلاية هي الاستعداد الشديد بدخول الانفعال ورجع حاصل  
 البحث الى ان اللين والمصلاية كيفيتان يكونان للصبر بها مستعدا للانفعال  
 وعدمه عن الشكل الحاضر وهذا الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبس  
 فاذا ان لافرق بينهما بحسب تفسيره واقل الرطوبة واليبس تنسبان من حيث  
 الماهية الى الكيفيات الملووسة والمصلاية واللين لا ينسبان الى المحسوسات  
 بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لان كون محسوسا من حيث  
 هي استعدادات والشيخ اما ذكرنا في تفسيرهما لتعقل ما هيتهما عند تصورهما  
 جميعا وآما الرطوبة واليبس في عرفهما لكونهما محسوسين بل ذكرنا في  
 الفاظهما لثلايتم الاشتباه بينهما وبين ما يجري مجراها وقد صرح في الشفا  
 بان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل لانها غير صافية وسهولة التشكل اضافية  
 وانما انما يفسرهما على ضرب من التجويز وايضا اسم الشئ الذي ركب مفهوما  
 لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى واستعدادا لانعدام  
 مع وجود القوام الغير سيال وعدم التفرق بسهولة غير استعداد قبول  
 التفرق والانصال بسهولة فعبء اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما  
 ذكره هذا الفاضل وآما المروحة على ما ذكره الشيخ كيفية يقتضي سهولة  
 التشكل مع عسر تفرق والشئ بها يمتد فضلا ويجد ث من شدة مخرج الرطوبة

الكثير باليابس القليل والسلاسة والهناء شدة اسمان لما يقابلها قساها من هذه  
 لا ر بعد ينتهي بالمرطوب واليبس هما يقتضيان كون الشيء معدلاً نحو انفعالهما  
**وقوله** ثم انشئت واحداً من التماسك وحدها قد يعزى عن جميع  
 القوى لفعلها لا الحرارة والبرودة والمتوسطة التي يبتدأ بالقياس الى الحار والبارد  
 القياس الى البارد واعني بهذا انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته ان جسمها  
 يوجد عدما بحسبه مثلاً يكون ولا يكون فيه ولا طعم ولا رائحة او وجوده منتهياً  
 الى الحرارة والبرودة مثل الذراع والتخديج وكذلك الحال في انشآت المعدة الى الانفعال  
 فان التفتيش يلزم اجسام العالم التي ليس لها طوية او يبيسة لا امان ليسهل  
 تفريقها وانصافها ونشكها وتركها للشكل من غير همة فيكون رطبة او يبيسة  
 فكونها يبيسة وامالة لا يمكن فيها ذلك اصلاً فكيف غيرها من الاجسام  
 واما سائر ما يشبه ذلك فقد تقرى عند جسم او ينتهي الى هاتين المراتب اللتين الصلابة  
 والروحية والهناء شدة وغير ذلك **اقول** الاجسام العنصرية الخمسة قد يخلو عن الكيفية  
 الباصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك ان احساس الحواس  
 لا يمتد بهذه الحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء  
 ولا يمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فاذا كان كل واحد  
 من هذه الحواس لا يدرك المتوسط الذي يتوسطها بل حده خالياً عما  
 يدركه هي وتلك الاجسام لا يخلو عن الملموسة كلها لا يحتاج الى متوسط  
 وايضاً قد يخلو الحيوان عن تلك الاشياء ولا يخلو عن الملموسة فذلك سميت الملموسة  
 بالواحد الحسوسات ثم انما مل ولا استقرار يقضي انما لا يخلو عن جنبين من  
 الملموسات احدها جنس الحرارة والبرودة والآخر سطوفاً وهو الفعلي في الثاني  
 جنس المرطوب واليبس وما يتوسطهما هو الانفعال واليا فتية امثال ان  
 يخلو هذه الاجسام عفاً وما ان تضي عند الاحتيار الى هذين الجانبين فلذلك  
 سميت هذه الكيفيات او اهل الملموسات وهو التي يفتاها كل اجسام العنصرية  
 ويحصل بعضها عن بعض فيتردد منها المركبات والعاطف الكتاب ظاهرة  
 والمراد من قوله واما التي لا يمكن فيها ذلك اصلاً هي القلبيات تسمية

والجسم البائع في الحرارة بطبيعته هو النار والبائع من البرودة بطبعه هو الماء  
 والبائع في الميعان هو الهواء والبائع في الجود هو الارض **اقول** اراد ان يشير  
 الى ان العناصر اربعة وباعينها ولما كان لها بعد كونها اجساما  
 طبيعية اعتبارات منها انها استقصات المركبات ومنها انها اركان  
 يتحصل بنضدها عالم الكون والفساد ولا اعتبار الاول يبحث عن احوالها  
 بحسب ما يجري بينها من الفعل ولا تفعال اللذين هما سبب التركيب  
 ويستدل بذلك على عدتها ولا اعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب امكانها  
 المرتبة وما يجري مجراها ويستدل بذلك عليها ايضا وهذا الفصل يشتمل  
 على الاستدلال بالا اعتبار الاول وقد حاذى كمال الشبهة الفاضل في نصر  
 الفارابي فانه قال في مختصره يعرف بعين المسائل هذه العناصر والحسب  
 الشديد الحرارة بضعه هو النار والشديد البرودة نصفه هو الماء والخاص هو الهواء  
 والشديد لا تغقاد هو الارض فنقول في تقريره قد ظهر تمامان كل واحد من  
 هذه الاقسام لا يتخلو عن كيفيتين احدهما فعلية والاخرى انفعالية  
 وبيان الحسب بانساب الكيفيات الاربع اليها بحسب كذا وجات الممكنة  
 المشهورة لكن لما كان اشك في بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام  
 كالحرارة للواحد واليبس للآخر على ما صرح به الشبهة في الشفاء وكان المؤثر  
 عندنا في هذا الموضوع بناء على الاستدلال على المشاهدة والاحكام التي لا تدفع  
 لا على التعمق في البحث اقتصر على الاستدلال بما لا شبهة فيه من هذه  
 الكيفيات واذا وجد الفعليتين في الجسمين اللذين هما المتشددان من الجميع  
 اعني النار والماء اظهرهما كيفيتين من الباقيتين اظهرهن بينهما باستناد  
 كل واحدة من هذه اليها ودداء باننا فنسب بقوله البائع في الحرارة على كون  
 الحرارة كيفية تشدد وتضعف لا صورة تظهر بحسبها الذي لا يختلف  
 وانشاء بقوله بطبعه الى مصدر تلك الحرارة اعني العنصرية النوعية  
 واوراد القضية في صيغة تدل على مساوات طرفيها ليعلم ان هذا  
 المقول محيز النار عما سواها ومعروف لما هيته في ذلك في ثلثة

الاخرى واما عتقهن الرطوبة واليبوسة بالمبيعان والجمود لوقتي عر التنازع  
 في مفهوم الاثني عشر دون الاخرين مع ان المراد عنده واحد قال الفاضل الشارح  
 فانما قال بطبيعته في النار والماء لا في الهواء والارض لان من الناس من ذهب  
 الى ان صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهب الى ان صورة  
 الهواء والارض هي الرطوبة واليبوسة فانزال ذلك الاستنباط به ولم يحسن  
 اليه ههنا قال واما اخذنا هذا الترتيب لانه اراد نقدimir الكيفيتين الفعلتين  
 على الانفعالين وتقدير الاشرف من كل جنس على الاخص قال وهذه الاحكام  
 ليس مما لا اختلاف فيه فان بعض المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيطة  
 في حيزها لا يكون في غاية الحرارة وبرد عليهم الشيخ بان وجود القوة المسخنة  
 والمادة القابلة لها وعدم الموانع جاذبة ثمة فالسخونة الشديدة موجودة  
 واما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات البغدادي  
 من المتأخرين الى ان الارض ابرد من الماء لانها اكدت وان كان الاخص  
 ببرودة الماء لفرط وصوله الى المسام وانتصافه بالاعتصاء اشد كما  
 ان النار سخنة من النحاس المذاب مع ان الاجسام به اشد واما المبيعان  
 فان كان هو المبللة فالماثل هو الماء لا غير وان كان هو سهولة التشكل فالماثل  
 هو الثلثة دون الارض والنار اولى به من الكل لان الاستيعاب الطيف واروت  
 قواما وليست سهولة التشكل لارفة القوام والطاقة واقول ان الشيخ يجهل  
 البناء على الوجدان الظاهر كما هو لا شك ان احسن الاجرام في النظر لا  
 هو النار ابرد ها هو الماء واشدها مبيعا ها هو الهواء واما ما ترعه في ذلك من ناز  
 الا لقياس او استدلال وذلك باب آخر اعرض عنه ههنا واطلب القول فيه  
 في الشفا قوله والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف يقشبه به الماء اذا  
 ولطف اقول لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعيينها  
 اراد بيان انتصافها بالكيفيات الخفية ايضا وهي ثلثة حرارة الهواء وبرودة  
 الارض ويبوسة النار واما رطوبة الماء فظاهرة كبر ودها وراعي الترتيب المذكور  
 فاستدل لذلك بحركة الهواء واما قال والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا

لأنه بالقياس إلى النار وليس بجار إذ كان البالغ في الحرارة هو النار ولم يمكن  
 أن يقول بالقياس إلى الأرض لأنه لم يمكن بعد كقيمتها الفعلية  
 واستدل على حرارة الهواء بأن الماء يتشبهه إذا استغن وتلطفت أي تحل  
 وتشبه به بخره وتضاعفه في جبهته لا تكونه هواء لأن ذلك لا يكون  
 تشبهاً والنار هواء جزاء صفاء ما تثيره كثيرة في تطلعه والهواء وجه الاستدلال  
 أن الحرارة تقتضي الحفة والطاقة والبرودة تقتضي الثقل والكثافة للبحر  
 فما هو يخن في الهواء والطف وما هو برده في الثقل والطف ولو كان الهواء  
 أسخن من الماء لم يكن أخف والطف منه لكنه أخف والطف فهو أسخن  
**قوله** والأرض إذا خليت وطباعتها لم يستغن بعبارة برزت أقول وهذا الاستدلال  
 على برودة الأرض وهو ظاهر والعللة المستحقة هي شدة الحلوياك ثم المستحقات  
 السخنية كالترابح الحارة من حرها ثم له وإذا أخذت النار وفارقتها سخنتها  
 فتكون منها الجسام صلبة أمر ضئيلة ينفذ فيها السحاب الطماحق أقول يريد إثبات  
 ببرودة النار واستدل عليه بالاصطفاء فأنها على إقال هضنا يتولد من اجسام نارية  
 فأمر قتها السخنية وهما سارت لا سنبلاء البرودة على جوهره متكافئة وقبلة  
 نظرك أنه أيضاً قد قال في بعض أقواله أنها بتأثير من الأدخنة ولا شجرة التصعدة  
 عن الأرض المحتدسة في السحاب والدخان هو التخلخل اليابس من الأرض كما  
 أن البخار هو التخلخل الرطب وهو جزاء أمر ضئيلة ضدها ما اكتسب حرارة تضاعفت  
 لأجلها وما لطت الهواء وهذا أظهر في ليه في الصاعدة وأيدى الفاضل الشارح  
 بأن الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه العذبة تارة والبخاس تارة والبرق تارة  
 فلو كانت دأدتها النار لما اختلفت هذه الاختلافات بل كانت على نظام الأدخنة  
 ولا شجرة التشبيهية بمواد هذه الاجسام في معادها فقول له هذه الأرض بعبارة  
 مختلطة العنبر في النار لا في سبقت النار حيث يستقر فيه الهواء ولا الماء  
 حيث يستقر فيه الهواء ولا الماء حيث يستقر فيه الماء أقول لما بين كيميائيات  
 هذه الاجسام الفجر من أتبائين صورها فإن البسيط لا يصدر عنه لا شيء واحد  
 واختلاف الأتار يدل على تمايز مصادرهما فإمراسد إلى تاركها

بجهة اخرى فاسد اقتضاها لا امكنة التماثل في القوة على ما يشاهد الى اختلاف  
 الصور وهوائية هذا الاختلاف في نفس الامر ولكن لما كان اختلاف  
 الامكنة واضحاً واختلاف الصور ليس بواضح كان طريق الاستدلال به على  
 ذلك وصحاً وانما ثبت اقتضاها لا امكنة التماثل في باختلاف ميولها  
 الطبيعية لان الاستدلال به على ما هو واضح الاستدلال على اختلاف  
 الامكنة والتمزجات بين العناصر المتجاورة يكون ستة لكن الشيء مقتضى  
 منها على ثلاثة وهي صعود النار من حيز الهواء وزول الماء منه وصعود  
 الهواء من حيز الماء وبقي هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز  
 الارض وهما ايضا طاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفي قوله  
 وذلك في الاطراف اظهر قول الميل الطبيعي يزاد شدة بازدياد الجسم الى  
 مكانه الطبيعي قرباً وذلك الكالات المعروفة مع ذلك ينتقص حجماً فينتقص  
 سعاً وقل ذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهروب عن الغريبة في  
 الاطراف اظهر تنبيهه من طرف ان الهواء يطفو فوق الماء لضعف ثقل  
 الماء اياه بجمعه تحتها مقلاله لا بطبيعته كذبه ان الاكبر يكون اقوى حركة  
 واسرع طفوا والفسس يكون بالضد من هذا وكذلك الحال في الحركات  
 الاخرى قول لما كانت الجهة الاخرى في الفصل المتقدم مشتملة على الاستدلال  
 باختلاف الامكنة على تباين صورها مبنية على اختلاف الميل الطبيعية  
 وذلك لم يثبت الا في جزئيات العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل  
 ان يقال جزئيات العناصر لا تقبل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالنفس  
 اما يحزن مما يتحرك اليها او بدنه مما يتحرك منها مكان من الواجب اليها  
 هذه الاحتمال والذي يبين ان الحركة الطبيعية الجسم الاكبر يكون اسرع منه  
 للصغير القسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعاً فهو اشد ميلاً وقيل  
 مضاعفة للقاسم والرجحان يشهد بانه الكبير من اجزاء العناصر يتحرك  
 الى امكنتها اسرع فهي اذن انما يتحرك بالطبع لا بالقسرية والشيء ينقص بانه  
 لا في من العناصر ليس طفوه لضيق ما تحتها الا بمحتوا تحتها مقلالاً

لا تفر ما ذهبوا الى ان العناصر كلها طالمة لمركز العالم لكن لا تقبل ليسبق  
الاختلاف فيضطره ويرفع الى فوق ولذلك يطفئوا لا خفت فزقة فاحتجاب به  
عليهم يتضمّن انطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بياضه خاصا  
بالهواء والماء وانما ذكر الى البداية بقوله وكذلك في الحركات الاخر تنبيه  
قد بين ذلك اناء بالبحر فيركبه ندى من الهواء وكلما لقطته مد الى اى حد شئت  
ولا يكون ليس الا في موضع الترشح ولا يكون عن الماء الحار وهو اللطيف واقتبل  
لترشح فهو اذن هواء استحبال ماء ولذلك قد يكون صحفى قتل الجبال فيضرب  
الصخرها فيجعل سحبا بالم ينسحق اليها من موضع آخر ولا انعقد من بخار  
من تصعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يصحى ثم يعود اقول يريد اثبات الكون  
والفساد في العناصر والاستدلال به على اشتراكها في الهوى فنقول تغيرات  
الاجسام بصورها لا يقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل يقع  
في ان ويسمى فسادا او كونا كما هو وتغيراتها بكيفياتها يقع في زمان لانها  
تشتد وتضعف وتسمى استيالة والفساد والكون انما يقع بين جسمين  
يعتمد احدهما ويكون الاخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان  
يغير من هذا التغيير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلاثة الباقية كانت  
النوع الكون والفساد اثنتي عشر الحاصل من ضرب الاربعة في الثلاثة  
لكن الواقع منها اولا هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الظاهر  
فان الاطراف لا تتكون من اطراف الا بعد تكونها واساططها ان لا يتكون الهواء  
من الارض الا بعد تكونها ماء وحر يكون ذلك التكون بالحقيقة مركبا تكونين  
يتقدمانه والعناصر المتجاورة تقع بينهما ثلاثة اتر دو اجابت لحدوها بين النار  
والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض ولا يشك في ذلك  
ان ارد واجه على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فاذن الانواع  
الاولى ستة وهي بساطط اربعة من الباقية تركيب من البسيطتين  
وهي يكون الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكسا هما اثنتان مركبان  
من ثلاثة بساطط وهما تكون الارض من النار وعكسه فالشخص بدأ بالانواع



الذي بين الهواء والماء لان الكبريت والفساد بينهما الظاهر من الرأفة وكم كان ذلك  
يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه ويكون كما قال مشرقي  
الكثرة المشاهدة فان انفصال الاخر عن الاجسام الرطبة عند تأثير الحرارة فيها  
وانتفاصها بسبب ذلك فظاهر فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية فلتا انهم  
وعلى اجزاء هوائية ايضا لم يكن فيه لآل الهواء لا يستقر في الماء بل حدثت  
وانفصلت بالاعطيان وغيره فلهذه هذه النوع لم يذكر الشيوخ ايضا ثبت نوع  
واحد من نوعين متعاكسين يكفي في ابلنة كون الهواء مشتركة وهو يدل على  
جود النوع الاخر وقد لك اقتصر الشيوخ من هذا الكثر وارجع على نوع واحد  
وهو ان تكون الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين احدهما الذي اكدت على  
ظاهرة انها اذ ابرد بالجمد والاشارة به بقوله قد يبرد الاناء بالجمد فتركبه ندى  
من الهواء وذلك لان الندى الذي يوجد هناك اما ان تتكون من الهواء وهو  
المطيف واما ان لا يتكون عنه بل اما ان يجتمع من الهواء المطيف به  
على ما ذهب اليه منكر الكون والفساد بين الهواء والماء كالشيوخ ابي البركات  
وغيره او يتشبه مما في داخله ولا قول باطل لان الهواء المطيف الاناء لا يمكن  
ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء وخصوصا في الصيف فان كان الاجسام  
المائية ان كانت باقية فقد يتصاعد جلا الفراط حرارة هي اشدة ولا يبقى  
مجاورة للاذنة وعلى تقدير بقائها هذا يلزم احد ثلثة اشياء واما انما د  
تلك الاجزاء اذا تفرقت وحدت الندى بعد تنحية من الانباء مرة بعد اخرى  
فينقطع حصول الاناء مع كون الاناء بحالة الاولى واما تناقضها فتكون  
حصوله كل مرة النقص مما كان فلما وانما تراخي انه منته حصولها فيكون  
بين كل حصولين زمان اطول ما بين حصولين قبلها وذلك على تقدير ان يجتمع  
الاجزاء التي يكون في هواء البعد من الاناء اليه مع ان ذلك بعيدا جدا  
لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء اياها لا يمكن من  
حرق حجم كثير من الهواء لكن الوجود يخالف جميع ذلك لا تاري حدوث  
الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان تنجو من الاناء ما حدث عليه

ويكون الاناء على حالة من التبريد وأشار الشيخ الى ذلك بقوله كلما نفضت  
 مقد الى احد شئت وقيل على ذلك ان كانت برودة الماء مقتضية لفساد الهواء  
 المحيط بالاناء فانه يوجب ان يصير كل ذلك الهواء هواءً ولا محالة تسيل الماء  
 وتقل على به هواء آخر ويصير ايضا عاء الى ان يجرى الماء جرياً خاصاً  
 فاذا ليس كذلك فاعلم انه حدث من اجزاء مائة قليلة المدد واجب عنه  
 بان جبهه الاناء لغيره مبدئية تكيف بالكميقات الغربية سرعتها وعند  
 حركه التسيب في ذلك الكيفية بطيئاً فاذا التزم عليه القوة الكيفية اشتد  
 تكيفه بها فبقوا واشتد ما كان غيراً ولذلك انما يوجب ذلك في الرصاصية  
 المشتملة على المكبات الحارة اسفل من تلك المكبات فالاناء المذكور لشدة  
 تبرده تفسد الهواء المطيف به والماء يسرع تكيفه بالكميقات الخريبة  
 يسيله الهواء المطيف بظاهرة عن برودته الشديدة سرعتها يفسد الهواء ما دام  
 على سطح الاناء اما اذا بقي منه وانفصل الهواء بالسطح عاد الى فساد وانما في  
 وهو ان يقال الندي يتشعر في داخل الاناء وهو ايضا باطل بوجه آخرها  
 ان الندي قد يوجد من غير ان يكون فيه ماء بل بسبب وجود الجهد الذي  
 لم يتخلل بعد والثاني ان ذلك يقتضي ان لا يوجد الندي الا في موضع الرشم  
 لكن ليس الحكم بان لا يوجد الا في موضع الرشم مطابقاً للوجود فانه يوجد  
 فوق ذلك للموضع وأشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس  
 الا في موضع الرشم فذلك قوله على انه لم يسمع وجود الندي عن الرشم بل منع  
 اختصاصه بكونه من الرشم فان هذه الصيغة يفيد هذه الفاسدة  
 والثالث ان الماء اذا كان حاراً وجب ان يوجد الرشم ايضا بل ينبغي ان  
 يكون الرشم اكثر لان الحار الطيف واقل للرشم لمرقة قوامه وليس كذلك  
 وأشار ايضا الى ذلك بقوله ولا يكون ذلك عن الماء الحار وهو الطيف واقل  
 للرشم ولما ابطال الوجهين مترج بالنتيجة وقال فهو ان هواء استحال ماء  
 ولا يستشعر الثاني بالسحاب المتولد في قال الجبال دفعة من حصى السواء  
 لا من الفساق السحاب للتولد في قلل الجبال دفعة من حصى الهواء لا من انبساط

الصحيح إلى ذلك الموضع من موضع آخر ولا من انعقاد بخار صعد إليه  
 ثم تزل ذلك السحاب ثلجا بحيث يعود الصحيح ثم يولد ثمرة أخرى وهو  
 المراد بقوله وكذلك قد يكون صحو في قلال الجبال فيضرب الصبر هواها  
 إلى قوله ثم يعود من يد بالصبر البود الشديد وهو في اللغة على ما قال صاحب  
 الصحاح برد يضرب النيات والشيم قد حكى أنه شاهد ذلك بحسبها  
 طهر سناك وطلوس وغيرهما وقد يشاهد أهل المساكن الجبلية في شمال ذلك  
 كثيرا فهاهنا بيان الانزاد واج الاقل واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بآب  
 تيريد الاناء ليس باعظم من ثقل الامر في الجهدية اياه في صميم الشتاء بل في  
 المواضع التي يخفي الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر  
 الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء البرودة فيبعد نزول الثلج  
 يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذا نزل  
 ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير العنصل فالهواء والجواب ان هذا الاعتراض  
 ليس بقاهر في غرضنا وذلك لانهم يدعون ان السبب في ذلك اي البرودة هو  
 ولا انها على اي شرط ينبغي ان يكون ولا ان المانع اياها عن ذلك اي شئ هو وانهم  
 يدعون حصول الاسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزم من النقص لعدم  
 الكون والفساد عند حصول البرودة ما بطل انما اذ عيننا امكان وجود  
 الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضي حصوله فغير ما ثبت ذلك لمن شاهده  
 واعتبره علم بالحيلة ان للكون والفساد سبباً هو البرودة مثلاً  
 محال ما فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بفقد ان  
 شرطه ووجود ما نزع بالحيلة وان لم نعرفها بالتفصيل فان الجهل بالتفصيل ذلك  
 لا يقتضي في علمها مكان وجودها قوله وقد يخلق النار بالنفخات من غير  
 قول لما فرغ الشيخ من الانزاد واج الاقل اشتغل بالتأني وهو ياتي الهواء  
 والنار ما صيرورة هواء فهو ظاهر لان الشعل المرتفعة تضج في الهواء  
 على ما يشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ  
 واما عكسه فهو المراد من قوله وقد يخلق النار بالنفخات من غير نار ويكون

ذلك بالحاح النفر على الكبر وسد الطرق التي يدخل منها الهواء المحب يد كما يشاهد  
 من يزاول ذلك **قوله** وقد يحل الأجساد الصلبة الحجرية مياهها سيالة  
 يعرف ذلك أصحاب الحيل كما قد يجد مياه جاررية يشرب حجارة صلبة  
 فبعضها لا أربعة قابلة لاستحالة بعضها إلى بعض فلو تحولت مشتركة  
**اقول** وهذا هو لازم واجب الثالث وهو بين الماء والأمراض وبداهة بغيرها  
 الأمراض ماء فقال وقد يحل الأجساد الصلبة الحجرية مياهها سيالة يعرف  
 ذلك أصحاب الحيل يعني طلاب الأكسير ويكون ذلك بتصويرها أملاً خافياً  
 بالأحراق أو بالسحق مع ما يجري مجرى الأملاح كالتشاهد ثمرات نباتها بالماء  
 كما يشاهد في الأجزاء الأرضية الندية الحرة كيف يصير ملهاً  
 ويدوب بالماء والأجسام الذائبة بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك  
 أشار إلى عكسه بقوله كما قد يجد مياهها جاررية يشرب حجارة صلبة  
 وذلك مشاهد في بعض المياه التي ينقذ حجر العذخر وجمان منافعها  
 وأما ذكر هذا العكس بخلاف نظيره لانه اندرس وجوده بالقياس  
 إليه ما لم يستأنف له قوالب وصله بالحكم الأول لانها من زبد واجه واحد  
 ثم انتم المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة للاستحليل بعضها  
 إلى بعض والرد بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها عن الحركة  
 الكيفية والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح مما اقتضته قرينة  
 بعض صحابه ان هذه التغيرات المشاهدة يحتمل ان يكون استحالة في  
 الكيف مثلاً الهواء الذي صار ماءً استحالة في حرارته إلى البرودة فهو هواء في  
 جوهره لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الاحتمال  
 وانفساد وليس بشيء لانه يقتضي انكار الامور محسومة وعليه  
 تقديره فيحتمل ان يكون العناصر جميعها جسماً واحداً متكيفاً بهذا الكيفية  
 ومع ذلك فيقاء الكيفية التي المحتمال اليها العناصر مع نزول السبب المقتضى  
 اياها دل على حدوث صفة تستعظمها **اشارة** وتنبية هذه هي اصل القول  
 والفساد في عالمنا هذا او هي الامكان الاول وبالحرث ان يتم باعادة ذوات

الحركة المستقيمة حين ليوجد خفيف مطلق يعني نفس جهة فوق كالنار وتقبل  
مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالنار وتقبل ليس بمطلق كالماء واقول  
قد مر ان هذه الاجسام اعتبارات متما اصول الكون والفساد ومنها انها  
اركان العالم ومنها استقصات يتركب المركبات منها وعناصر يتركب المركبات  
اليها ذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب  
والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال عليها  
من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكانها فلما ذكر من الصنف  
الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثاني مبين في هذا الفصل حال امكانها  
في النضد والترتيب وبين بذلك انها مضمرة في اربعة قوائم العالم يتم بها  
الاربعة وقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها باعتبار انها  
وقوله في عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام الضرورية وقوله وهي الاركان  
الاول اشارة اليها باعتبار انها اجزاء ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض  
المركبات ايضا اركان لبعض كاجزاء النجوم ان كانت اركانها اقل فالاول  
لجميع هي هذه وقوله بالخرى ان يتمها عند ذوات الحركة المستقيمة اشارة  
الى انحصار الاركان في هذه الاربعة فقولنا في هذه خفيف مطلقا يعني  
نفس جهة فوق كالنار اشارة الى الجسم ذاته وذوات الحركة المستقيمة  
اما المستقيمة واما شقيقتها على كل واحد منهما اشارة الى المطلق والمطلق  
فاذا التزبيع واجب وانما التزبيع بين المطلق والمطلق ليس بمطلق على ما ذكره  
الشريفي في المشتق ان من اوقات الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية  
الوجود من المركبات فيقتضي له ان يتحرك في اوقات اخرى فقولنا في الاركان  
في الخفيف المطلق اشارة الى ان الخفيف المطلق في اوقات اخرى فيقتضي له ان يتحرك  
الى حد الذي يمكن ان يحد في اوقات اخرى فقولنا في الاركان اشارة الى ان  
فوق الاركان هناك اوقات اخرى فيقتضي له ان يتحرك في اوقات اخرى فقولنا  
تحدد منها الذي في طباعه ان يتحرك في اوقات اخرى فيقتضي له ان يتحرك في اوقات اخرى  
والحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط

ع  
ع

ولا يكون تارك المركبات متضادين كما طعن بعضهم لاحتسابها الى غاية واحدة وهذا مثل الصواعق فانه يرسب في النار ويطفئ على الماء والثاني الذي اذ اقيس الى النار ينفذها كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول وليس به فيه هذا الاعتبار يشترك النار لكنه يتخالف عنه وبالاختبار الاول لا يريد من المحيط ما يريد النار قال الفاضل الشارح وانما قال خفيف ليس مطلق ولم يقل خفيف مضاف ليكون القسم حاصرة وليكون متناوئا للمعنيين المذكورين فان الخفيف المضاف لا يتم على الصواعق الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول في بيان حصول الاركان كان كاف على ما هو ولو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملا ان يكون من النار شيء آخر وهو ايضا خفيف مطلق واحتاجتم الى بيان مسكواتها بمثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان بسبب ان قوله وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها منسوبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه اقول هذا بيان انها لا تصل اليه المركبات ويتركب منها واسرار فيه الى الاستقراء وتقع احوال التركيب والتحليل على ما ذكره الاطباء وفيه تفرع بين المركب من الاجزاء المتساوية منها غير موجود قال الفاضل الشارح انما سمى الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصول الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انها استقصات المركبات لا غير بالاستقراء وتشكك الفاضل الشارح في صيل الصواعق لعدم الاحساس والتشيل بان الحجر اذا وضعنا يدنا تحته احساسنا بتقلده ليس بقوة لان الحجر جزء مفصول من كل الارض فالليل فيه موجود بالفعل والهواء متصل اكله فالليل ليس فيه الا بالقوة اما المفصول منه كما يكون في الزرق المنفوخ تحت الماء فيخرج صبله الى الفعل ويحس به واستبحاره ايضا لبقاء الاجزاء النار في بدن الانسان مع كونها معبودة في الاجزاء الارضية ليس بقوة لانه بالنظر الى الحفظ ليس به عيب على سائر وانكساره وحيد النار في المركبات لانها

لا ينزل عن الكثرة في الفاسر ولا فاسر هناك ولا يتكثر عن غير حالان استعداد  
الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية أضعف من استعداده لقبول غيرها  
أيضا ليس على ما يجب لأن المعد كاستحسان الشمس ونيرانها إذا صار غالبا  
على سائر الأجزاء صيرها استعدادا لقبول النارية أقوى **فتي له** هذه يخلق منها

ما يخلق بأمره يقع فيها على سبب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب  
العدديات والنباتات والحيوان بأجناسها وأنواعها أقول يريد بيان كيفية  
تولد المركبات من هذه الأصول الأربعة والمركبات ثلاثة ذوات صورية  
لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل  
لا حشر ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صورية هي نفس غاذية ونامية  
ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور  
كما كانت أول فاك الكمال فيقسم إلى صنوع هو صنوع كالإنسانية وهو أقول  
شئ بجلاذلة وإلى غير منوع هو صنوع كالضحاك وكمال ثان يعرض  
للنوع بعد الكمال الأول فهذه الصور كالات مختلفة الآثار يصدر من  
الحيوان ما يصدر من النبات ومن النبات ما يصدر من المعدني من غير  
عكس وكل واحد من هذه الثلاثة جنس لأنواع لا ينحصر بعضها فوق  
بعض وكذلك يشتمل كل نوع على صفات وكل صنف على أشخاص  
لا حصر لها بحيث لا يتشابه شأن من الأنواع وكما من الأصناف والاشخاص  
وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الأولى ولا بسبب الجسمانية فأنهما مشتركتان  
ولا بسبب المبدأ المفارق فأنه كما سنبتليق موجد واحد الذات  
متساوي النسبة إلى جميع الماديات فهو إذن بسبب أمور مختلفة ولا أمور  
المختلفة في الجنس بعد الصور الجسمانية هي هذه الصور الأربعة النوعية  
التي اجسامها مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه  
الصور أنفسها لأن الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على أربعة فهو إذن  
بحسب أحوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتكوين بخلاف  
بأختلاف مقادير الاستقصاء في القلة والكثرة بفتايس بعضها إلى بعض

اختلافاً لا غاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك  
 لا محالة فذلك الاختلافات الغير المتناهية هي سبب اختلاف التركيبات  
 فقولنا هذه الاشارة الى الاستقصات الاربعه وقوله يتخلق منها ما يختلف اشارات  
 المركبات المتخلقة بينها وقوله بالمرجحة اشارته الى الاختلافات العارضة  
 بعد التركيب وقوله يقع فيها على نسبة مختلفة اشارته الى اختلاف التركيب  
 كاختلاف مقادير الاستقصات انما تعبير بهذه الاختلافات معدلة لقبول  
 الصور المختلفة عن سبب هذه المتعارف والحق يقال في هذه العارضة الجسم بسبب  
 والشكل وتنسب الى الاستقصات بالاعتناء بها والاراد ههنا مبادى  
 تلك الهيات التي هي الصور النوعية في قوله بحسب المقادير والنيات والمحيطات  
 اجماسها وانواعها اشارته الى المركبات المذكورة فالحسن فيها مزاج جنسية  
 له عرض بين اثنين لا يحتمل في ذلك الجنس التمازج بينهما وهو يشتمل على  
 الامزجة النوعية بين الحدين وكذلك المزاج النوعي على الامزجة الضعف  
 والضعف على الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كلها يكون بحسب النسب  
 المختلفة الواقعة لبعض الاستقصات الى بعض في المقادير وقوله ولكل  
 واحدة من هذه صورة مقومة منها يذبح كقيمتها المحسوس سلباً  
 وربما تبدلت الكيفية والخصائص الصورية مثل ما يعرض الماء ان يستغل وان  
 يختلف عليه الجود والميعان وما شئت من غلبة وتلك الصورة مع انشائها  
 محفظة فاعلم ان ثابتة لا تشدد ولا تضعف والكيفيات النسيجية عنها  
 بالخلاف وتلك الصور مقومات للهوى على ما علمت والكيفيات  
 لغيره من الاعراض كاشنة ما كانت لواقع فذلك لا يعد الا عرض الصور من  
 اقول يريد ان يفرق بين العنصر التي هي الكلمات الاولى والكيفيات التي هي  
 من الكلمات الثانية وانما يحتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكلمات  
 الثانية وانما يحتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكلمات الثانية  
 الصادرة من الكلمات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة  
 اي صورة نوعية تنصير ذلك الواحد بها هو على ما بين في المنطق الا انها



لتنبعث كيفياته المحسوسة واستدل على مبادئها بثلاث حجج اثبتان ومسية  
 الحجة الاولى قوله ولما تبدلت الكيفية وانخفضت الصور مثلما يعرض  
 اليه ان يصح وهذا التبدل الكيفية الفعلية او يختلف عليه المحسوس  
 والمبعث وهذا التبدل الكيفية الالافغالية وما ثبتته محفوفة وهي صورة  
 النوعية فاذا التبدل غير المحفوفة في الاحوال وقول الفاضل الشارح ان  
 لا يتبقى نارا بعد زوال الحرارة عن الماء والارض بعد زوال الجوى والمبعث  
 عنهما ان حكم بذلك من المواقف غير مسلم وان قيد الحكم بحال الساطعة  
 في مسلم وهو لا يقدم فيما قاله الشيخ لان استلزام الشيء كيفية ما حال البساطة  
 لا يدل ان استلزامه هو ايما حال التركيب وقول الشيخ هو بما تبدلت الكيفية  
 تدل على انه لم يحكم بذلك حكما قليا شاملا للجميع في جميع الاحوال الحجة الثانية  
 وهي اعم من الاولى وقوله وتلك الصورة مع انها محفوفة فاذ اثابتة لا يشهد  
 ولا يضعف ولا يغير ثبوت النسيئة عن الماء بالخلال وذلك لانه انما لا يكون  
 بشد انسانية من آخره وان يكون اشده حرارة من آخره قاله الفاضل الشارح  
 الدليل ان الصور لا يشهد ولا يضعف ان المقدس المستقر في المقوم  
 ان نزلت فقد بطل المقوم ولا يكون ذلك انتقاما من الصور بل بطلانا  
 لها وان لم ينزل بل نزل ما وراء ذلك لم يكن الاشهاد في ذاته بل في  
 عارضه ثم قال وهذا الدليل يبينه قايمة الكيفيات لان المقدس المستقر  
 في نوعيته الكيفية ان نزل وقد بطلت الكيفية وان لم ينزل فلم يكن  
 الزايل معتبرا فيها فان صير الدليل فقد بطلت احدي المقدمتين وان لم ينزل  
 فلم يكن الزايل معتبرا فيها فان صير الدليل فقد بطلت احدي المقدمتين  
 وان لم يصح فقد بطلت الاخرى واقول معني الاستدلال هو اعتبار المحل الواحد  
 الثابت الى حال فيه غير قادر بتبديل نوعيته اذ اقل من ما يكون فيه في ان  
 ما الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوقفا بين ما يوجد  
 في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوقفا بين ما يوجد في آن  
 من حيث هو متوجه بتلك التبدلات الى غاية ما ومعني الضد هو الذي

وبقيت له الا انه يؤخذ من حديث هو متصرف بها عن تلك الغاية فلا يأخذ في الشدة  
 والضعف هو المحل لا الحال المستجد والمتصور ولا شك ان مثل هذا الحال يكون  
 عرضاً لتقوم المحل من دون كل واحدة من تلك الهويات وان الذي يتبدل  
 هو بقاء المحل للتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف لا متناهي  
 بتبدله على شيء واحد متقوم يكون هو في الحالين ولا متناهي وجود حالة متوسط  
 بين كون الشيء هو هو وبين كونه هو ليس هو الحجة الثالثة وهي ان من كان العين  
 يشتمل على الفرق بين الصورتين والاعراض بحسب الهيات وهي قوله وتلك الصورة  
 مقومات للهيات على ما علمت والكيفيات اعراض ولا عرض كاشنة ما كانت  
 لواحق فلذلك لا يتعد الصوري من الاعراض قوله وايضا فان حركة افعالها بالطبع وسكونها  
 بالطبع مندرجة عن تلك القوى الطبيعية الخفية اقول: تتأخر كونها مزايا  
 الطبيعية هي مبدأ اول للحركات والسكنات التي يكون بالطبع وفي كبري هذا الموضع  
 ان الكيفيات المشددة والضعيفة التي يكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات  
 منبجثة عن الصور النوعية منه ههنا على ان الصورة النوعية هي الطبائع بعينها  
 بالذات فهي باعتبار كونها مبادئ للحركات والسكنات طبائع وباعتبار  
 كونها مقومات للهيات الصورية باعتبار كونها مبادئ للتغيرات في  
 غير هاتين القوتين واذا امتزجت لم تفسد قواها ولا تزداد في القوة والاشياء  
 في الشفاء لكن قواها قد اختلفت عوا في قرب زمانها فذهبها غير بيان قالوا ان البسائط  
 اذا امتزجت، وانفصل بعضها من بعض تأدّى ذلك الى ان تتخلع حركاتها فتكون  
 لوحد منها صورة واحدة وبسط صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وهي صورة  
 واحدة فبذلك من جعل تلك الصورة امر متساوياً بين صورتها ومنهم من يجعلها صورة  
 اخرى من النوعيات فتقول له هذا لم يفسد قواها اشارة الى ان ذلك الذي هو  
 في الحقيقة عليه بان لا يمتزج بل هو في غاية ما يكون لانه لا يكون احد  
 المتزجات بايديها كما في ابل اسيرة التي في كيفياتها المتضادة المنبجثة من قواها  
 متناهية في القوة والاشياء في الشفاء لكن قواها قد اختلفت عوا في قرب زمانها فذهبها غير بيان قالوا ان البسائط  
 اذا امتزجت، وانفصل بعضها من بعض تأدّى ذلك الى ان تتخلع حركاتها فتكون

وتفاعلات فاعل كمن ان يفعل كل واحد منها في الآخر من حيث يفعل عن ذلك  
 الآخر لان الفعل ان كان متقدما على الفعل صار الغالب مفعولاً عن مفعول به وان كان  
 متأخرا عنه صار المفعول به مفعولاً على الفعل وان حصل كلاهما كان المفعول به مفعولاً  
 مفعولاً عن شيء واحد وكلاهما محال فاذن يفعل كل واحد منها بنفس مرتبه ويفعل  
 به بنفس مرتبه ولا يمكن بالاحتمال لان الفعل في الصورة يقتضيه لا الفعل في  
 الكيفية الا اذا كان في صورة واحدة لا تابعة لغيره ولا يعكس في انما كان المفعول به  
 وتتركس الكيفيات ومن هذا ان يستحيل انما صار في الكيفيات المتضادة المتضادة  
 عن تلك الصور حتى يحصل بينها متضادية متضادة ليستقر بها الفاعل الى مخرجها  
 فيستقر بالاعتقاد الى ما يرد عليه في الرطوبة واليبوسة ويتشابه التجميع  
 في تلك الكيفية فذلك الكيفية المتوسطة هي المزاج وقوله بل استحيات  
 في كنهها هذا الشارح على حركتها المستقصات في الكيفيات لان الكيفية نفسها  
 لا يتحرك فلا يستحيل بل يتبدل ومما لا يستحيل فيها وقوله المتضادة اي المتخالفات  
 قال الفاضل الشارح وعلى هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين شيئين في غلبة  
 الخلف لما كان هذا الحد مقدما والمزاج الثاني الواقع بين استقصات مزجية  
 فقد انكسرت كنهياتها بحسب المزاج الاول فاذن ينبغي ان يحل على التفاعل  
 فقط حتى يتناولها معا وقوله مستقابلة فيها اي الاستقابلة يكون في حال تفاعل  
 الصور في الكيفيات وقوله حتى يكون ككيفية متوسطا في اي حال كان  
 اشارة الى ان شدة اجزاء البارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب  
 الحرارة منها الى البارد على نسبة الثلث والثلثين فلا يكون الكيفية متوسطة  
 على الاطلاق دائما بل متوسطا وقوله حد ما متشابه في اجزائها وفي بعض النسخ متشابهة  
 في اجزائها اي في حد من الحد وذلك لا يتأخر في ذلك الاطران وذلك الحد يكون متشابه  
 في اجزائها المستقصات او الكيفية تلك في ذلك الحد يكون متشابهة فيكون  
 حرارة اجزاء النار كحرارة اجزاء الماء فيكون ما في الكتاب قال الفاضل الشارح  
 ان المزاج مبنى على الاستقابلة والشبه له يشبه الا في العار والبارد استول  
 وهي دال على كنهيات المتشابهة الاجزاء التي ليست في بيان الارتفاع وجمود

لا رخص دليل على وجوب الكيفية المتوسطة بينهما وهي لا تحصل الا بالاستحالة  
 وفيها ما هو ههنا بحث وهو ان يقال انكم حكمتهم في مرات الصور انما يفعل  
 في سائر المواد بالكيفيات الفعلية و ههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات  
 منفعة فقد ناقضتم كلامكم بوجدين احدهما انكم جعلتم الصور ههنا  
 فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات الفعلية  
 منفعة والحجاب انما لم يجعل الكيفيات انفسها منفعة بل المنفعة  
 هي المادة لكن انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيات وتبين ذلك  
 ان الصورة النكرية مثلهي المبدأ لحصول الحرارة في ما قد تها فان انبرد مت  
 فعلت فعلها ذلك بذاتها وان فعلت المادة عنها حصلت الحرارة في المادة شديدة  
 وان امتزج الماء بها اثرت هي ايضا بتوسط حرارتها تلك في مادة بالماء البارد بسبب  
 الصورة المائية فكان تأثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا في السيل  
 سواء ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت  
 ايضا صورة الماء في مادة النار مثل ذلك حتى المتفرقت الكيفية المتوسطة  
 في الماءتين متشابهة والدليل على ان الصورة انما تفعل في غير ما تها بتوسط  
 الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة  
 كما يفعل مادة الحار من البرودة وان لم يكن هناك صورة مسخنة  
 فاذن ظهرت الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية وان للمنفعة هي المادة  
 المستفيدة في الكيفية وهو وتبديه واعللك تقول بالاستحالة  
 في الكيفيات وفي الصورة ايضا ولم يستغن الماء في جوهه بل فشت فيه اجزاء بارية  
 داخلته ولا ما يظن انه بر دبل فشت في اجزاء جديدة مثلا اقول فقد نبين  
 بما مضى ان القول بالمزاج مبنى على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما  
 يتحصل بعد استحالة الامر كان وهو ايضا مبنى على القول بالكون فان الاجزاء النكرية  
 المختلطة للبركات لا تحيط عن الاثر كما مر بل يتكون هناك وكان في التقدير متين  
 من يتكبرها كان كساعون وسواهما به القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في  
 الكيفية وفي الصورة وينعون ان الامر كان الامر بوجه لا يوجد شيء منها

صرفا بل هي مختلفة من تلك الطبيع ومن سائر الطبيع النوعية وانما ليس حتى  
بالعالم الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقات الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها  
ويغلب فيظهر الحسن بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه هو من  
ويمكن فيها ما كان باهرا فانه يصير مغلوبا غائبا بعد ما كان خائفا وظاهرا باهرا ثم  
تقوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل برون وكون بل على سبيل فقر من غير  
فيه كالماء مثلا فانه انما يتغير بفقد اجزاء نارية منه من النار الجارية سرقة  
له والذهب ان متفقا بان فانهما يشتركان في ذات المادة مثلا ان لا يتغير جواهر  
الحايات في اطلاله فيفرقان بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والاشكال  
برزتها وروى عليه من خارجها فاما ذلك الحام باقتناع كذا شئ  
لا عن شئ واستناع صبر ومرتة شئ شيئا آخر فالشئ لا يخرج من تقري المسن اج  
الاشتغال والتنبية على منهاك هذين الذين فان النار الجارية يكون مع الاشتغال  
وما تقدم الشئ الاخير لانه اشبه بالبركون فقرت اوجه كذا شئ وما تقدم الشئ  
الاشتغال والتنبية على منهاك واستدل على ذلك بجملة امور من المشاهدة

قول له فان قلت ذلك فاعتبر حال المحركات المتخلل في الخفض من غير  
غير وصول نارية غريبة اليه اقول هذا القول استدل كالماء وهو الاستدلال  
بجدوث الشئ عند الحركة العنيفة فيملا كغلب عليه احد العناصر الثلاثة  
الباقية من غير وصول نارية غريبة يمكن لقوتها في التسخين فالحركة هي الشئ  
اليابس الصلب الذي يماسه مثله ماسة عنيفة كخشبتين يابسيتين فان الحركات  
منهما يحجى بل يجتزى من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية والمتخلل هنا الذي  
يجعل قوامه بالقشر قيقا متخللا كماء الكين بالحاح النفع عليه ومنع  
الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يتسخن لا سخالة وذلك لان السخونة يستلزم  
المتخلل فالحركة الشديدة المقضية لدرجة القوام يقتضو السخونة  
ايضا والخفض هو الجسم الرطب كالماء والخبرة الذي تتحرك تحريكا شديدا  
فانه يستسخن ايضا قال واعتبر حال التسخين في مستحق وفي متخلل هل يميز  
الاسترخاف تفوقه ما يستسخن بالتسقية على نسبة قوامه اقول وهذا

استدلال ثان وهوان الماء يعين المشابهين اذ استحقاقنا ثلثين احدهما مستحسنة  
وصحاحكم الجسم كالنحاس مثلاً والثاني متخلف على متخلف في الوضع بمعنى الاستحالة الفرج  
والسماكات الصغيرة كالخرف ولو كان النسخين يتفوق النار وقشورها والماء يجر  
لوجوب ان يتسخن الذي في المتخلف قبل الآخر على نسبة القوامين ليسهولة النفوذ  
فيه دون الآخر وليس كذلك قوله وهل امتلاء من مصدر وم مقدوم بمنع

للبلاغ في التسخين بمنع القشور وفي بعض النسخ ممتنع القشور اذ كان لا يخرج منه  
شيء يعتد به حتى يخلف مكانه فاش يعتد به اقول صمام القارورة شدادها  
وقد امها ما يوضع في فيها وهذا استدلال ثالث وهوان امتلاء الاناء المصوم  
يجب على تقدير ذلك المذهب ان يمتنع عن تسخن ما فيه تسخن بالغلا لا امتناع  
دخول شيء يعتد به فيه الا بعد خروج شيء منه اذ التداخل محال وليس كذلك  
قوله واعتبر حال القائم الصياحة اقول وهذا استدلال رابع وهوان  
التمهية اذ ملئت ماءً وشد ثراسها شدًا محكمًا وضعت على نار قوية فانها  
تلتصق بعد صيرورة اكثر ما كان نارًا وبصيح صيحة عظيمة هائله يتفرغ عنها  
الدواب وهي من حيل المتحاربين فحدث السخونة والنار داخلها مع امتناع  
دخول النار فيها خروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معاً  
وانظر ما بال الجديين وما فوقه والبارد من اجزاء لا يصعد لتقلوه وهذا الاستدلال  
خامس وهوان الجديين ما يوضع فوقه ولا جزاء الباردة لا يصعد بالطبع  
ولا قاسر هناك فاذن هو الاستحالة وقيل الفاضل الشارح ان الجسم البارد  
بالطبع اذا وضع فوق الجود فله برده بالطبع مودود لا منه يقتضى ان تبرد مثله  
من غير وضع على الجود مثل تبرده **وهو تنبيه** او لعلاك نقول

ان النارية كامنة يبرزها الحرك والمختضعة من غير تولد سخونة ولا نارية  
اقول هذا هو المذهب الآخر وهو القول بالقول بالكون والبروز وانما اقتصر على  
الحك والمختضعة لان كرت النار فيما يغلب عليه البارد وان بالطبع اقرب  
قال الفاضل الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا الهراء حار بالطبع وتأثير الخاجة  
فيه تصفيه عما يجاء من الارض والماء حتى يظهر كيفية ولا يلزم على ذلك

استدلته في قوله فصل ليس عليك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة من خشيبة  
الغضاء فيها مختلفة لبقية منها فاشية في ظاهر الجبر وباطنه وبمحس فاشية في  
جميع جرم الزجاج الذي ثبت عند استشفاف البصر فلم يكن في الخشب من النار  
الا الباقي فيه عند التجهر لكان لا يسعك ان تصدق بحكمونه كصونا  
لا يبرز مرض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك  
مكون وبروز لكان اكثر الكامن برزوا فارق ثمر الكلام بعد هذا الطويل اقول  
نبا على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبية  
الغضاء منها ما ينفصل ويبقى في ظاهر جرمها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان يكون  
موجودا بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محروقة ابابها وكذلك النارية  
الغاشية في الزجاج الزائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان  
مبصو كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ  
فيه ولا احساس بما في باطنه بل لو لم يكن في الغضاء الا النارية الباقية  
بعد التجهر لا امتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجردا لا يبرز المرض  
والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان تصدق بوجود جميع تلك  
النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتغال فيها مع هذه الباقية والمراد من قوله  
ثمر الكلام بعد هذا طويلا ان لا يطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر  
ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان ههنا  
او ردنا كفاية كانت الكلام فيما بعد ذلك يقتضي تطويلا واعتراض الفاضل الشارح  
بان حارقة الادوية الحارقة كالزفر فيون اما يكون لكثرة اجزاء النارية  
التي فيها مع غيرها غير ظاهرة للحس عند السحق والمرض فلم لا يجيز ان يكون ههنا  
مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها ليسخن بدن الحى عند انفعالها عنه  
بالخاصية كان قولها باها ليسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا اخلاف ما قالته  
الاطباء والحقاب ان الاجزاء النارية التي في الزفر فيون انما لا يظهر للحس لكونها  
منكسة الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مدعيتهم ولا لزوم لهم ما قدر  
نسكت اعلم ان استنصاع النار السائرة لما وراها انما تكون لها اذا علفت

شيئاً ارضياً يفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعلة وحيث النار قوية  
 هم شفاقة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح اخر اقول يريد بيان  
 ان النار المرئية ليست ببسيطة والبسيطة شفاقة لا لون لها فالمراد مستضاءة  
 النار شعلتها وقدرها بقوله الساقية لما وراها ليستدّل بذلك على كونها  
 مشتملة على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مستنضة وهو انفعال الاجزاء  
 الارضية عنها بالضوء فثبت بذلك على ان النار الصرفة شفاقة العدم ما  
 تقبل الضوء عنها ثم استدلل على ذلك ايضا بان النار القوية المتمكنة  
 من الاحالة النامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعلة وحيث يكون النار  
 قوية من سائر اجزائها بما يكون شفاقة ينفذ البصر فيها حد مية الظل غير  
 سائر لما وراها ثم قال ويقع لما فوقها ظل اي ابراس الشعلة قال فيها كان  
 انفراده وتجهده وانتشاره اكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون نقائل ان يقول  
 ان الشفات للانتشار وخلافه لاستجوال الصنوبرية مستحصفة النار اقول  
 هذا جواب عن سؤال ذكره بعده وهو ان يقال لعل الشفيف وعدم الظل  
 في اصل الشعلة كانا انتشار اجزاء النارية وتفرها فذاك وعديم  
 الشغل والظل فيما فقه لاكتنازها واجتماعها وذلك لان شكل  
 الشعلة يكون في الأكثر مخروطاً صنوياً فالاجزاء ينتشر في قاعدة المخروط  
 ويجمع في رأسه واجاب عنه بانه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان  
 بالوكس فكان انفراده ابراس الشعلة وتجهده اي عظمه وانتشاره  
 اكبر من حجم الشفاف الذي هو اصلها ومع ذلك يكون الشفيف وعدم  
 الظل في الاصل دون الرأس قوله فتبين من هذا ان النار البسيطة شفاقة  
 كاهواء هذا هو النتيجة لما مضى واذا استحال اليها النار المركبة التي يكون  
 منها الشهاب المستحالة قائمة شفت فظن انها طفت اقول التحلل اليابس تصد  
 لاكتساب الحرارة عن الدخان المرتفع من الارض انما يعالج الجار لان اليابس  
 اكثر حفظاً للكيفية الفعلية واشد افراطاً فيها لذلك فاذا سبلغ  
 الجوا لا تقوى الحار بالفعل لبعده عن محاور الماء والارض ومخاطبة



يخرجها وقربها من الاشتغال طرفه العالي ولا تذهب الاشتغال فتنسبه  
 الى آخره فنرى الاشتغال صمدا على سمت الدخان الى طرفه الآخر وهو المسمى  
 بالشد باب فاذا استعملت الاخرى كالأرضية نارا صفة صارت مرتبة لعدم  
 الاستغناء فكلن انها طفتت وليس ذلك بطور ولعل ذلك من اسباب  
 لطيفها احيانا عندنا وهو كما اذا القينا شيعة مثلا في تنفس مسعر صارت  
 النار فيه شغافة لبقورها فان الشيعة ليست على قمر ينطفئ قوله والاشبه ان  
 اكثر السبب في ذلك عندنا استحقاق النارية هوء والفصل الكفاية  
 الأرضية دخان الذي كلما قويت النار يجب ان يكون اقل كذا يكون  
 اقدر على ازالة الأرضية بالتمام نار فم يبق ما يكون دخانا لبقاؤه في النار  
 الضعيفة اقول وذلك لان النار عندنا تكون في الأكثر ضعيفة لا حاطة  
 اضدادها بما فيه تحيل هراء وينفصل الأرضية عنها دخانا فربما حال احالتها  
 الأرضية بحسب قوتها وضعفها **قوله** هذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع  
 المخرج ومناسبة تحت الجنس **فقول** لكلام كان في المركبات وبسببها في المزاج  
 والجبر الى ابطال المذهب المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث  
 تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التي هي اصول  
 التركيب والمزاج وكان مناسباً بحسب الجنس دون النوع وكان الاصول  
 ان يقول وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة  
 والغرض من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيط لسائر  
 العناصر غير مرتبة وهو لبساطتها تنبيهه انظر الى حكمة الصانع بما خلق  
 اصولا ثم خلق منها امرجة شئ واحد كل مزاج النوع وجعل اخرجه الامزجة  
 من الاعتدال لا يخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال  
 الممكن مزاج الانسان لتستقر كره نفسه الناطقة **اقول** الشئ  
 قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشئ الفاضل اليه نظر الفاعل اليه قال  
 في المختصر الموسوم بميون المسائل بهذه العبارة حكمة البارئ تعالى في الغاية  
 لانه خلق الاصل واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من

الأنواع وجعل كل مزاج كان البعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان البعد عن  
 الكمال وجعل النوع الأقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس  
 الناطقة فالأصول هي الاستقصات الأربع وأخرج الأفرجة عن الاعتدال  
 هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر وإنما قال وأقربها من الاعتدال الممكن  
 لأن الاعتدال الحقيقي عندة ليس بموجود وفي قوله لتستقر كده نفسه  
 الناطقة استعارة لطيفة منهية على تحريد النفس إذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة  
 الطائر الى الركوة وأعلم أن انكسار نضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية  
 متوسطة واحدة نسبة ماها الى مبدأها الواحد وبسببها يستحق أن يفيض  
 عليها صورة أو نفساً يحفظها وكل ما كان الانكسار اتركبات النسبة  
 اكمل والنفس الفايدة لمبدأها اشبه وأعرض الفاضل الشارح على قول  
 الشيخ وأعد كل مزاج نوعان كل مزاج انما ليستعد لقبول صورة لذاته  
 لا يجعل غيره واستشهد بقوله في النمط الخامس وجرد الحدث بالفاعل وكونه  
 مسبوقاً بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته وأقول موجد الشيء هو الموجد لصفاً  
 الذاتية فأن فاعل السواد هو الذي فعله لوناً وأما قولهم تلك الصفات له لذاته  
 لا يفعل فاعل فليس معناه انما ليست بفعل فاعل الشيء بل انما أصدرت عن  
 فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء وليست بفعل فاعل مباشر لها فأن بعض الصفات  
 محتاجة معهما الى غيرهما وأعرض ايضا على قوله وأقربها من الاعتدال الممكن  
 مزاج الانسان لأن المباحث الطبية تشهد بأن اعدل الأعضاء جلدة الاصابع واخرها  
 عن الاعتدال القلب فكان ينبغي ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا القلب اقول كون  
 جلدة الاصابع اعدل الأعضاء لا يقتضي كونه على اعدل الأفرجة على الاطلاقات  
 فأن الأعضاء من حيث هي أعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الخزنين  
 التشيلين عليها وايضا ليست الأعضاء مما يتعلق بها النفس ولا المزاج المستعد  
 لقبول الصورة الحيوانية فضلاً عن الانسانية ليس هو مزاج الأعضاء بل هو مزاج الأجزاء  
 التي يقرب الأجزاء الثقيلة والخفيفة فيهما من التساوي فهي أول شئ يتعلق النفوس به ثم تلك  
 النفوس يحتاج بسبب محافظة ذلك المزاج واكتمالها الشخصى والنوعى الى

الى عضو تخصص تلك الامور وجميعها عن التفريق وهو القلب ثم الى عضو يغذيها هو الكبد  
والى عضو يبعدها لان يصير مبدأ النفس والحركة ههنا لما فرغ ثقلها سائلا اعضاء عضوا  
بعد عضو بحسب حاجتها في افعالها المختلفة الممتدة الى ان ينتهي الى جلد الامثلة وغيرها  
فيتم جميع ذلك الشخص على التفصيل المذكور في كتاب الطب فهذا اولها له ليس مما يخفى  
على الناهر في كثيرهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فلا نور

### التمط الثالث في النفس الارضية والسمائية \*

اما افضل النفس الارضية والسمائية لا فلا لا تقع عليهما معنى واحد بعد  
اشتراكها في معنى فالمعنى المشترك قلنا كمال اقبل الجسم طبيعي اما الكمال الاول  
فقد تم بيانه واما الجسم ههنا فيتم الجسم المأكول واليشرب والاما الطبيعي فاما يقال  
الصناعي والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فيحصل النفس الارضية متناولة  
لنفس النباتية والحيوانية والانسانية هو ان يقول بعد قولنا الجسم طبيعي الى  
ذو حياة بالقوة ومعناه كونه ذاك لا يمكن ان يصدر عنه بتوسطها  
وغير توسطها ما يصدر عن افعال الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك  
والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فيحصل النفس السمائية  
هو ان يقول بعد قولنا الجسم طبيعي ذو ادراك وحركة يتبعان لغة لا كلياً  
حاصلاً بالفعل **تنبيه** ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحاً

بل وعلى بعض احوالك كالسكر والنوم وغيرها بحيث تقطن للشئ فطرية

صحيحة هل تغفل عن وجود ذاك ولا تثبت نفسك ما عندك ان هذا يكون

لست تبصر حتى ان النائم في نومه او السكران في سكره لا يعرب ذاته عن ذاته

وان لم يثبت بمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ان ذاك قد خلقت

او خلقتا صحيحة العقل واللبية وقرضتها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر

اجزائها ولا يلامس اعضاؤها بل هي منفردة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق

وجدتها قد نلت عن كل شئ الا عن ثبوت انيتها **اقول** يريد ان

ينبه على وجود النفس الانسانية بانه الانسان الكامل الادراك وغير كامل

الادراك الذي يجتدل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنايم او بالحواس الباطنة

والظاهرة جميعا كالسكران بشرط ان يكون له في ذلك فطنة صحيحة لا يغفل  
عن وجود ذاته ثم زاد ايضا كما يفرض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا غير  
ذاته وهوان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر اصلا واشترط  
كونه صحيح العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يوديه مرض فتدرك  
حالة ذاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزائه لئلا يدرك جملة وينصكم بان  
هي ولا يتلاصق اعضاؤه لئلا يحس باعضائه بل منفردة ومعلقة في هوا  
طلق بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوسة بكيفية غريبة فيه من حر او برد  
يقال يوم طلق و ليلة طلقة اذ لم يكن فيه حر ولا برد ولا شئ يزيد ولا ينقص  
كون الهواء طلقا لئلا يحس بشئ خارج عن جسده ايضا فان الانسان  
في مثل الحالة للذ كورة يغفل عن كل شئ كما عضاله الظاهرة والباطنة  
وكونه جسما ابعادا وكواسه وقواه وكالاشياء الخارجية عنه  
جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراكات على الاطلاق واوضحها  
هو ادراك الانسان نفسه فظاهرات مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكسب  
بحد و رسم او ثبت بحجة وبرهان وتقول الفاضل الشارح ان الشئ لم يثبت  
ان هذه القضية اولية او نهائية ثم حكمه عليها بانها نهائية ثم جعله في اقامة  
البرهان عليها ثم تزييف البراهينه خبط كائنا لا فائدة في الاشتغال بها  
**تنبيه** بماذا تدرك ثم قبله وبعده ذاك وما المدرك من ذاك اثر في  
المدرك منك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك  
وما ياسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك فما تدرك افي وسط تدرك  
ام بغير وسط ما اظنك تفكر في ذلك ثم الى وسط فانه لا وسط فبقي ان تدرك  
ذاك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فبقي ان يكون بمشاعرك او بباطنك  
بلا وسط ثم انظر **قول** يريد التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه  
الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شئ آخر وذلك بالبحث عن المدرك  
عند الفرض المذكور بل في جميع احوال الادراك ما هو وكذلك المدرك  
وتدرك المدرك وقسمه الى المشاعر الظاهرة والباطنة كالعقل

وغيره وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط او بغير وسط والى ما يدرك بنفسه او  
 بقوة شئ آخر غيره وبين ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى  
 ولا بوسط شئ آخر لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما يقاير به فبقي  
 ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلا وسط وعلى وجه  
 لا يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك اليه **تدبيره** تحصل ان المدرك  
 منك اهو ما يدركه بصرك من اهانك لا فانك ان التسلخت عنه وتبدل عنيك  
 كنت انت انت اوهو ما تدركه بلمسك ايضا وليس ايضا الا من خواهر  
 اعضائك لا فان حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنت في الرجة الاولى من الفرض  
 اغفلنا الحواس عن افعالها فيتن به انه ليس مدركك تحفظوا من اعضائك  
 كقلب ودماغ وكيف وقد يخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا يدرك  
 جملة من حيث هو جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما  
 يثبت عليه مدركك شئ آخر غير هذه الاشياء التي قد لا تدركه  
 وانت مدرك لذاتك والتي لا تجد لها ضرورة في ان يكون انت انت  
 مدركك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه  
 الحس مما سئلكه **اقول** يريدان يبين ان نفس الانسان ليس بمحسوسة  
 فنبحث عن المدرك وقسمه الى ان يكون اما محسوسا او غير محسوس وان كان  
 محسوسا فهو اما جزء من البدن او كله وان كان جزءا فهو ما شئ من خواهر  
 اعضائه او شئ من لواظها وهذه اربعة اقتسام ثم ابطال ان يكون المدرك  
 شيئا من خواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان لو التسلخ عن خواهر بدنه  
 لكان هو هو ولو كان مدركا لذاته والثاني خواهر البدن لا يدرك الا بالحواس  
 وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وما يدركه الحواس مع انه يدرك  
 لذاته وابطال ان يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة ياها لا يدرك الا بالتشريح  
 وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح ومما يوجب التشريح وابطال ان  
 يكون المدرك جملة البدن بانه حين يمتحن من نفسه بجمل نفسه مدركا  
 لذاته وغافلا من تفصيل اعضائه وبان ادراك المركب لا يفقد عن

ادراك اعضائه التي يكون كل واحد منها غير المركب وكان الانسان  
 في الغرض المذكور غافلا عما تغايره فظهر ان الإدراك هو شئ خفي اجزاء لبدن جملة  
 وفردى وغيره لا يمكن ان يغفل عنها الإدراك لذاته حالة الادراك الخلق كونه  
 غير ضرورية كادراك في كونه مدركا لذاته وظهر من ذلك ان الإدراك  
 ليس محسوس وكما يشبه المحسوس مما سنذكره يعني الخيل والموهوم  
 وهم وتبنيه ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط مغلي من مغلي فيجب  
 اذن ان يكون لك فعل تثبته في الغرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك  
 واما بحسب الامر الا هم فان فعلك ان تثبته فعلا مطلقا فيجب ان يثبت به  
 فاعلا مطلقا كما هو ذاتك بعينها فان اثبته فعلا لم يثبت به ذاتك  
 بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الغرض  
 قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذا انك مثبتة لا به **اقول** اثبات  
 الاشياء على تخفي وجودها قد يكون بعلاها كما في برهان امر وقد يكون  
 معلولا كما في الدليل وهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته  
 بعلة فان وجوده له اظهر من وجود علة فان ذهب فضاها ان يذهب  
 الى ثباته ويعلو لا تعللته هي فعاله وانما فان اكثر القوى يثبت بافعالها  
 وانما لها والشئ ابطال هذا الوهم بوجهين وجه خاص هذا الموضوع وهو  
 ان الانسان في الغرض المذكور كان غافلا عن افعاله من ادراك ذاته  
 ووجه عام وهو ان الفعل ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص  
 بفاعله فهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان  
 به على فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل لفاعل معين فالفاعل  
 المعين يكون معلوما قبله فلا اقل من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل بذلك  
 عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتبادى الى معرفة  
 ذات الفاعل ما هو فاذا ثبت الانسان نفسه بوسائله فاعلا محال والفاضل الشارح  
 نسب كلام الشئ في هذا الفصل الى التطويل ورام اختصاره بحجة على ان  
 ذات الانسان ليست هي اعضائه فقال الانسان عالم بشئته وان كان غافلا

عن جميع اعضائه والعلوم مغايرة لما ليس معلوم فذااته مغايرة لأعضائه من قول الذي  
 قرره الشيخ بعينه تفرعاً عنه بان الانسان يعلم ذاته الخصوصية ولا يحظر به له  
 تصور النفس التي يقولون بها فكل ما يجعلونه عذراً من ذلك فهو عذر عن هذا الكلام  
 اقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها ان اراد به ذات الانسان المدركة  
 الحركة مغايرة وان اراد بها شيئاً آخر فالشيخ لم يقل بواو ينبغي ان يعلم ان هذا  
 الرجل اعظم قدراً من ان يحل امثال هذا لكنه يتجأ حل في كثير من الموضع تقريباً  
 الى الجبال اشارة ههنا ان الانسان بشئ غير جسميه التي لغيره وبغير

مزاج جسمه الذي يكانه كثيراً حال حركته في جهة حركته بل في نفس

حركته **اقول** يريد اثبات ان نفس الانسان غير الجسمية والمزاج بعيد

عنها الا فاعيل المشيوية اليها من نأخذ آخر وهو الوجه الذي يثبت به صور

سائر الانواع وقراها ففقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات تقوم

موادها وتجعلها شيئاً ما غير المواد فهي من حيث هي كذلك مبادي لفصل

منوعة ومن حيث يصدر عنها افعال مختلفة هي قوى وطبايع

من الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجمعة من الاقتصات المتضادة

بكيفيةاتها المتداعية الى الانكسار ختلاف ميولها الى امكنها المختلفة

والصور التي يقصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال البنائية

التي منها جرح اجزاء آخر من الاستقصات واصحابها الى موادها وصرها في وجع

التغذية والامعاء والتوليد والصورة التي يصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ

المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة

والصور التي يصدر عنها هذه الافعال مع الاستقصات مع الافعال البنائية والحفظ

المذكور نفس حيوانية والنفس الانسانية هي التي يصدر عنها الافعال السابقة

كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه

الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس وصورة ما لا من حيث

ذاتها المدركة لنفسها فانها من حيث كذلك لا يمكن ان يثبت بافعالها على ما مضى

الارادية المختلفة او لا وذلك لا يقتضي مبدءا ولا يجوز ان يكون مبدءا لها  
 جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والحالات ولا يجوز ان  
 يكون مبدءا لها المزاج لان المزاج يقتضي حركة المركب الى مكان  
 يقتضيه غالب اجزائه اما مطلقا او بحسب الاحتمال او سكونه  
 في مكان اتفق حدوته فيه على ما تقرّر وبالحسلة لا يقتضي حركات  
 مختلفة في جهات مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هي  
 مما يمانع الانسان كثيرا وقت حركته في جهة الحركة كما اذا اصعد الانسان  
 على جبل فانه يريد الفوق ومزاج يده لغلبة الثقيلين فيه يقتضي السفلة  
 بل وفي نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه  
 يقتضي سكونه عليها لثقله والفاضل الشارح فسر حال الحركة  
 في قوله بما نعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بالسرعة والبطء فقال  
 وذلك في وقت الاعياء فان المزاج يمانع كون الحركة سرعية كما لا انسان  
 اذا اراد رفع قدميه لجهة الحركة الارادية هو الفوق وعند الاعياء لا يكون  
 تلك الحركة سرعية اقول ولا ظهرت له يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة  
 بينهما في جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون  
 الا في حال الحركة كما ذكرناه ونشر ايضا قوله بل في نفس حركته بالمرحشة  
 قال لان النفس تفرحها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتكرب الحركة منهما اقول  
 بالمرحشة لا يتكرب من هاتين الحركتين فقط بل ومن كل حركة في جهة  
 تريدها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة يحدث من امتناع العضو  
 عن طاعة النفس فانه اذا اخذت محركا مبللا الى جهة ومعارضه مانع  
 احدث ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر العاطل اذا وقع  
 على جسر صلب فزجج مساعدا وايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج  
 الى اسفل لا يكون الممانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها فان الممانعة  
 في نفس الحركة يكون اما بان يريدها النفس ولا يقصدها المزاج كما في حال  
 الحركة عن المكان الطبيعي او يقصدها المزاج ولا يريدتها النفس كما في



حال المهرقوله وكذلك تدرك بغير جسمية وبغير مزاج جسمية الذي يمنع  
عن ادراك التشبيه ويستحيل عند بقاء الضد فكيف يليق به اقول وهذا  
استدلال بالادراك فانه ايضا يقتضى مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأه  
لجسمية المشتركة ولا المزاج فانه كيفية مالا يتشعرا في افقها في النوع  
فيتمتع المدرك ادراكه اذا الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على  
ما سيظهر ويستحيل عما يتخالفها فلا يبقى معه موجودة فكيف يليق

المدرك بها وهي غير موجودة قوله ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة  
الى الانفكاك انما يحرمها على الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف

لا يكون قبل جابعه وهذا الالتيام كما يليق للجامع والحافظ وهن  
او عدم يتداعى الى الانفكاك اقول هذا استدلال لوجود المزاج لنفسه وبقاءه  
على وجود النفس وهوان المزاج كما مر انما يحدث بين استقصات متضادة  
متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكانها فهو محتاج اولاً الى شئ  
يجمعها بقسمة حتى يبرز ويلتئم بعد الاجتماع ثم يتفقا على فيحدث بعد ذلك  
المزاج والى شئ يحفظ الاسطقصات بالقصر مجتمعة ليلقى المزاج موجوداً  
والا ففرقت بحسب طبيعتها فالعدم المزاج المستمر الوجود محتاج الى جامع  
وحافظ احدهما سبب وجوده والثاني سبب بقاءه وهما متقدمان على  
الالتيام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتيام  
وحافظه قبل الالتيام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف  
وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده اى وكيف  
وعلة الالتيام وحافظه يكونان قبل الالتيام المستمر الوجود فكيف  
لا يكونان قبل المزاج الباقي الذي هو بعد الالتيام وهذا الالتيام يتداعى  
الى الانفكاك عند تحرق الجامع والحافظ وهن بالامراض المنهكة مثلاً  
او عدم بالموت لا ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا الاستدلال مؤيد  
للذي قبله باعتبار المشاهدة فاذن هناك شئ هو الجامع والحافظ للمزاج

وهو الشئ الذي صار المهك به انساناً فوق  
فصل القوى المدركة

والحركة والمحافظة للمزاج شئ آخر لك ان تسميته النفس وهذا هو الجوهر  
الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم فيقول **اقول** هذه نتيجة لما تقدم  
وانما صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبدأ هذه  
الافعال هو النفس ولما تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهر  
صرح بانه جوهر فقال وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك  
ثم في بدنك وانما كان تصرفه في اجزاء البدن اقدم من تصرفه في  
البدن لانه يتعلق اول تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التي هي اوعية ثم بسائر  
الاعضاء الرئيسية التي هي مبادئ الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء  
الرئيسة الباقية وعند ذلك يصير متصرفا في جميع البدن وانما اختار الشيخ  
من الافعال المنسوبة الى النفس الاستدلال المذكور بالحركة والادراك لغرض  
تذكره في الفصل الثاني لهذا الفصل ولم يذكر النطق لان ما هيته غير بدنية  
لان يبين وانما وقع الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر  
ان النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه  
يحتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا الموضوع سؤال  
مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما يستعد لقبول  
صورها من مبادئها بحسب ارجوها المختلفة فيجب من ذلك تقدم الامزجة  
على تلك الصور والان يقولون ان النفس التي هي صورة الحيوان جامعة  
لاستقصات والجامعة للاستقصات يجب ان يكون متقدما على  
المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء  
المنطقة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الامم على ان  
يستعد لقبول نفس ثم انما يصير بعد ذلك وحافظته له وجامعة لسائر  
الاجزاء بطريق ايراد القضاء وقال في رسالته المشتملة على اجوبة  
مسائل المسعودي واعلم ان تلك العناصر غير الحافظة لذلك الاجتماع  
ولما كتب بهنيا الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن  
الانسان هو الحافظة لها فقال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع

لا يجزئ بدلت الحزين هو نفس الموالدين والمحافظة لذلك الاجتماع اولا القوة  
 المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست فتوة  
 واحدة باقية في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات  
 المختلفة لمادة الجنين وبالحاجة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة  
 التي يحصل تام الاستعداد لقبول النفس الناطقة في توحيد النفس هذا ما قال  
 هذا الفاضل فيه واقول وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى  
 من علم النفس في الشفاء والنفس التي لكل حيوان هي جامعة استقصا  
 بدنه ومواعنها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدناها وهي حافظة  
 لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فتقول الشيخ في الشفاء والاشعارات يخالف  
 ما ذهب اليه الفاضل الشارح ههنا وما نقله عن الشيخ في رسالته وايضا  
 ان كانت نفس الامم مدبرة المزاج فكيف توضع التدبير بعد مادة النفس  
 الناطقة وانما يجري امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين فيعلا باعدادات  
 متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة المزاج <sup>والتي هي الحافظة</sup> الخادمة للنفس التي  
 يكون بمنزلة الآلات لها فكيف حدثت المصورة قبل حدوث النفس  
 التي هي مخدومتها وكيف فعلت بذاها فان الآلة ليست من شأنها  
 ان يفعل من غير مستعمل اياها وما يقتضيه القواعد الحكيمة التي افادها  
 الشيخ وغيره هو ان نفس الامم بجميع بالقوة الجاذبة اجزاء عذائية ثم تجعلها  
 اخلافا وتخرج منها بالقوة المولدة مادة المنى ويجعلها مستعدة لقبول قوة  
 من شأنها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير بتلك القوة مدبرة  
 وتلك القوة يكون صورة حافظة لمزاج المنى كالصور المعدنية ثم ان المنى  
 تنزله كما في الرحم بحسب استعدادات يكتبها هناك الى ان يصير مستعدا  
 لقبول نفس اكل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب  
 الغذاء ويضيغها على تلك المادة فيقيها وتتكاثر المادة بتزويتها اياها فتصير  
 تلك الصورة مصدر امر ما كان يصدر عنها مع جميع لتقدم الافعال الحيوانية  
 ايضا فتصدر عنها تلك الافعال ايضا فتبصر البدن ويتكامل الى ان تصير مستعدا

يقول نفس ناطقة لقدر عنها مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبرة في البدن  
 الى ان يحل الاجل وقد شبهه في القوى في احوالها من مبداء واحد وشنها  
 الى استكمالها نفساً مجردة بحرارة تحدث في خم من نار مشتعلة بخاورها  
 ثم تشتد فان الفهم بتلك الحرارة يستعد لان يتجهر وبالتجهر يستعد لان  
 يشتعل ناراً تشبهه بالنار الحارقة ثم تفيض الحرارة النارية الحادثة في الفهم  
 كذلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدأ الافعال النباتية وتجرها  
 كمبدأ الافعال الحيوانية واشتعالها ناراً اكالنا طقة وظاهران كل ما يتأخر  
 يصدر عنه مثل ما صدر من المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشيء  
 واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس  
 واقع منها على الثلث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وتبين  
 من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في الجنين وهو نفس الابوين وهو  
 غيرها فظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن ولي آخر التمر والحافظ  
 المزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انها واحد هذا الاعتبار وقوله ان الجامع  
 غير الحافظة باعتبار الاول وبالجملة فالعرض ههنا على التقديرين  
 اعني ان يكون الجامع والحافظ شيئاً او شيئاً واحداً حاصل لان المزاج محتاج  
 الى شيء آخر هو النفس سواء كانت نفس تلك البدن او نفساً اخرى **استمرار**  
 هذا الجوهر فيك واحد بل هو انت على التحقيق **قول** يريدان يبين ان الجوهر  
 الذي اثبتته في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شيء واحد  
 بعينه وهو تلك الذات المدرسة لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة  
 ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن ويبين ان كل واحد منهما ينفع عن الآخر  
 بحسب ذلك الارتباط فقال هذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشيء الذي يصدر  
 عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك فيه ذلك يدرك وهو الذي  
 اذا احياه وهو او عدم بدنه الى الانفكاك وذلك تجر بية ثم قال وهو انت  
 على التحقيق وذلك لانك تعلم يقيناً انك تتحرك بما اردت وتذكر  
 بمشاعرك او بعقلك وان مزاجك يبقى ما دمت يا قيا ولو عمرت مائة سنة

ويزول عند حلول الاجل يسوقيات فيأخذ البدن في الانقباض والافلال  
 وأما استدلال على وجود النفس في الفصل في الفصل المتقدم بالحركة والادراك  
 دون الافعال النباتية لانتين لك ان تلك النفس هي انت فابدا لا تشك في صدق  
 هذين الفعلين عندك وتشك في صدق الافعال النباتية عندك الخ ان يتبين لك  
 بنوع من البينات **قوله** وله فروع من قوى منبثة في اعضائك **اقول**  
 وذلك لان النفس واحدة وقد تصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة لشيء  
 والغضب على شيء والردفع لشيء والجذب لآخر وهي من حيث يكون مشتبهة  
 لا يكون غاضب قويا لعكس ولا اشتغال باحدهما بما يمنع عن الاشتغال  
 بالآخر فاذا هي مسببة لاشياء متقابلة يصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة  
 فلك الاشياء من حيث هي مبادئ التغيرات قوى ومن حيث هي لا تفعل بانفرادها  
 بل تفعل اذا استعانها النفس فروعها فما ارتبطت بالبدن **قوله** فاذا احسنت  
 لشيء من اعضائك شيئا او تخليت او اشتبهت او غضبت العلاقة التي بينها  
 وبين هذه الفروع هبة فيك حتى تفعل بالتكرار اذا عاينا ما بل عادة وحلقا بمكان  
 من هذا الجهر المدين تمكن الملكات **اقول** هذا بيان كيفية تأثير النفس عن البدن  
 وهوان يحصل في النفس هيبة بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهي كيفية  
 من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا ما دامت سريعة الزوال فاذا تكررت  
 اذ عادت النفس لها فصادت النفس كل مرة اسهل اثر احدثه يتمكن  
 تلك الكيفية فيها وتصير بطبيعة الزوال مضارته ملكة وبالقيا سر الى  
 ذلك الفعل عادة وحلقا **قوله** كما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدئ  
 فيعرض فيه هيبة ما عقليه فتنتقل العلاقة من تلك الهيبة اثر الى الفروع  
 ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله تعالى وذكركت في حجرة  
 كيف يقشع جلدك ويقف شعرك **اقول** وهذا بيان كيفية تأثير البدن  
 عن النفس وهو ظاهر وعنه قوله يقف الشعر هوان يقوم من الفروع والحيثية  
 وهذه الانفعالات والملكات قد يكون اقوى وقد يكون مضعف ولو لا هذه  
 الجاهل لما كانت نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التفتك والاستشاطعة

غضبا من نفس بعض هذه اشارات الى ان هذه الكيفيات المذكورة في الجانبيين قابلة  
 الشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها في هذه الاقوال فتعكالات والمكالات وذلك  
 لاختلاف احوال نفوسهم واضربهم وبحسب تلك الشدة والضعف يتخا ولون  
 في اختلافه الفا ضلة والردية فيكون بعضهم اشتد واضعف استعدادا للغضب  
 وبعضهم للشهوة وكذلك في سايرها اشارة ادمراك الشئ هل ان يكون  
 حقيقة ممثلة عند المدرس يشاهدها ما به يدرك فاما ان يكون تلك  
 الحقيقية نفس حقيقة الشئ الخارج عن المدرس اذا ادركه فينبين حقيقة  
 ما وجوده بالفعل في الاحكام الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير  
 من المفروضات التي لا يمكن اذ افترضت في الهندسية لا يتحقق اصلا او يكون  
 مثال حقيقة مرتبة في ذات المدرس غير مبائن له وهو الباقي اقول لما فرغ  
 عن ثبات النفس مراد ان يبين احوال قواها وهي تامدركة واما الحركة فبدأ  
 بالمدرسة وذكر اول معنى ادمراك في هذه الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم  
 ادمراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطوب ومهرو عنه  
 فهي متأخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجوز دخول  
 بعض الحيوانات كاصداق ولاسفنجات عن الحركة اقول ويمكن  
 ايضا ان يقال انما احتاج الحيوان الى ادمراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى  
 ملائم وعن غير ملائم ولذلك لم يكن النبات مدركا بالحق انه لا يقدم لا حدهما  
 على الآخر من هذه الجهة ولذلك جعل مبدئ فضلين متساويين في المرتبة  
 للحيوان بل الوجه في تقدم ادمراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون  
 مطلوباً لذاته كما في الانسان والحركة لا يكون البتة مطلوبة الا لغيرها  
 وبعد ما تقدم فنقول الشئ المدرس اما ان يكون ماديا او لا يكون فان كان  
 ماديا فحقيقة المتمثلة هي صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجية  
 انتراما على انهم المفضل في الفصل التالي لهذا الفصل وان كان مفارقة لا يحتاج  
 فيه الى انترام فانه هو ان يكون حقيقة متمثلة متناول للازمين ويقال مثل  
 كذا عند كذا اذا حضر منتصبا عنده بنفسه ان بمثابة ادمراك يعرض له

اضافتان احدهما الى ذى الادراك والثانية الى الشئ المدرك ولاجل ذلك احتاج  
 في تعريفه الى ايراد ذكر الشئ وهو المدرك ولاجل عروض هذه الاضافة كان المدرك  
 والمدرك ايضا متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بالآلة والى ادراك بعين  
 الآلة بل ذات المدرك والتنبيه على القسمين قيد التعريف بقوله ليسا هدها ما به  
 يدراك وعلى قوله ليسا هدها بحيث هو ان يقال المشاهدة تقوم عن الادراك اخذ من بيان معنى الادراك  
 فان قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط قبل الحضور غير كاف فان الحاضر عند الحس  
 لا يلتفت النفس اليه لا يكون مدركا والجواب ان الادراك ليس هو كون  
 الشئ حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك بحضوره عند الحس  
 بان يكون حاضرا من تين فان المدرك هو النفس لكن بواسطة الحس وكلام  
 الشيخ يدل عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل يجوز ان  
 يكون ايضا الحصول في آلة الحس يتصل بها الحس كانت تلك الآلة محلا للحس او لا يكون  
 ولا شيئا المدركة تنقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك والى ما يكون اما في  
 الاول فالحقيقة الممتثلة عند المدرك هي نفس حقيقتهما واما في الثاني فهي يكون غير  
 الموجودة في الخارج بل هي ماصورة منتزعة من الخارج ان كان الادراك  
 مستقدا من خارج او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت  
 الخارجية مستفادة منها او لم يكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية  
 هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما  
 ان يكون تلك الحقيقة اى الممتثلة نفس حقيقة الشئ الخارج عن المدرك  
 اذا ادرك او يكون مثال حقيقة مرئيا في ذات المدرك غير مباين له وقد مر  
 ابطال القسم الاول على ذكر القسم الثاني فقال بعد ذكر القسم الاول فيكون حقيقة  
 مالا وجوده بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية مثلا  
 كالكرة المحيطة باثنى عشرة قاعدة جسمات بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذاعت  
 في الهندسة كما يفرض مثلا من المتعذرات لتبين به الخلف فيكون تلك الحقيقة  
 مالا يتحقق اصلا اذ الحقيقة لها في الخارج ولمكانات مما يدرك فعلم ان  
 موجودة لاني الخارج بل عند المدرك وفيما لا يباينه فبإبطال القسم الاول تحقق الثاني

ويشمل الى ذلك بقوله وهو الباقي والمثال في قوله او يكون مثال حقيقته هو الصورة  
 المتفرعة او الصورة التي لا يجتاز الى الاتزان من الشيء الذي لو كان في الخارج  
 لكان هو هذا بيان ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا في مهية الادراك اختلافا عظيما  
 وطولوا الكلام فيها لاختلافها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة  
 للمدرك الى المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على  
 كون الادراك صورة وعقل عن استدعاء الاضافة بثبوت المتصايفين فلزمه  
 ان لا يكون ما ليس موجدا في الخارج مدركا وان لا يكون ادراك  
 ما مجهولا اليه لان الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية  
 غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غني عن التعريف فلا ينبغي  
 ان يعرف وهو حق الا انهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التي وقع التوهم  
 فيها واعلم ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك ولذلك لم يتجاش فيه  
 عن ايراد ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يقال في تعريف الحركة مثلا انها حال  
 ما للمتحرك بل هو تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذي ليشترك فيه الاحساس  
 والتخيل والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فانما هما  
 عن حقائق الاشياء كثيرا ما يرب وموت تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء  
 المختلفة وتلخيصها بالحركة مثلا ليعرفوا انها هي بالتساوي في تلك الاشياء ام بغيب  
 التساوي وكيف نسبتها الى ما يتعلق بها وايضا فهم كثير من الفاطرين في الفلسفة  
 من قولهم النفس تدرك المحسوسات الجزئية بآلة والمعقولات بذاتها ان المدرك  
 الجزئيات هي الآلة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون النفس لا تدرك  
 الجزئيات وطولوا الكلام في ذلك وحجة اعتراضهم وتشنيعاتهم وارادة على  
 ما فهموه لا على ما قالت الحكماء كما سيبحثي بيانه في موضعه من اعتراضات  
 انشراح في هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كانت  
 جملا وان كانت مطابقة فلا بد من امر في الخارج ورحم لم لا يجوز ان يكون الادراك  
 حالة نسبية بين المدرك وبينه وان الصورة المتخيلة لم لا يجوز ان يكون  
 موجودة قايمة بانفسها كما قاله افلاطون وبغيرها من اجرام الغائية عنا



وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالتزام ان صورة السماء في الذهن مساوية  
 للسماء غير مستبعدة والجواب عن الاول ان من الصور ما هي مطابقة للخارج هي  
 العلم ومنها غير مطابقة للخارج هي الجهل واما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعلى  
 لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا  
 وعن الثاني ان فلاطون لم يذهب ولا غيره الى ان المحالات المتناقضة لا نفسها  
 موجودة في الخارج ولا يمكن ان يذهب الى ذهاب واما القول بكون الصورة  
 المدركة في جسم غايب عن المدرك ليس مستبعد فقط بل انها هي مع ذلك  
 من المحالات الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السماء المنطبعة  
 في آلة الادراك مساوية للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم  
 الذي هو آلة الادراك اولى بقوة المدركة المحالة فيها اللتين لاحظتهما  
 في الصغير والكبير من حيث ذاتهما واحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا  
 من السماء وذلك غير قادر في المسافات بحسب الصورة فان الصغير والكبير  
 من الانسان متساويان في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالا  
 فيجوز الاستبعاد الذي دعاء لا يقتضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بواحد  
 على القول بان الادراك انما يكون بالصورة مطلقا بل غاية ما في الباب انه  
 يراد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية  
 والتخيل انما يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل  
 ولا يراد على سائر ادراكات الجسمانية والعقلية ولا في الموضعين المذكورين  
 ايضا على القائلين بالشعاع او على من يذهب مذهب الشيخ ابي البركات  
 في القول بان الصورة المتخيلة ينطبع في النفس ولو لا ان هذا البحث  
 خارج عما في الكتاب لا وردنا التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القول  
 يقتضي التعسف ومنها قوله ان لزم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية  
 فانما لزم فيها لا يكون موجدا اما المحسوس التي لا يدرك الا اذا كانت  
 موجودة فيعقل ان يكون ادراكها اضافة ما كالدرك اليها والجواب ان الادراك معنى  
 واحدا انما يختلف باضافته الى الحس والعقل فاذا دللت ما هيته في موضع

على كونه امر غير مضاف عرضت له الاضافة علم قطعاً انه ليس نفس الاضافة  
ايها كان ومنها قوله حصول الاستدارة والحركة في القوة المدركة تقتضي صيرورتها  
مستديرة حركتها والجواب ان الاستدارة ان كانت حركتها كانت ذات وضع ولا محالة  
ويمكن محالها او وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديراً بها من حيث هو محالها  
ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديراً  
وان كانت كسبية لم يكن ذات وضع ولا يقتضي ان يصير محلها مستديراً واما  
الحركة فانها لا يقتضي كون محلها حركتها الا اذا كانت الحال هي بعينها والمحل جسماً خالياً  
عن صفاتها من شأنه ان يفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان يكون صورتها  
المتغيرة لها اذا حلت جسماً او قوة جسمانية ان يجعلها حارة فضلاً عن ان يجعل  
المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له حاراً او لا علواً صواباً التي ادركها على كل  
طرح من الادراكات الجزئية يجري مجرى هذه والآلة شغلها يقتضي تطويل  
شرح الكتاب بما ليس في متنه واما احتياجاته بعد تسليم احتياج الادراك  
الحصول صورة في المدرك على انه امر وراعي ذلك الحصول فنما قوله لو كان ادراك  
السواد عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركاً والجواب  
ان حصول الشيء للشيء يقع بالاشراك والتشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر  
للجوهر والعرض وحصول العرض للعرض والجوهر للصورة للمادة والجسم  
وعكسهم والمحاضر لما حضر عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان  
الحصول الادراك معلوماً ولم يكن المراد من هذا القول تعريفاً الادراك  
لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه حصول سيرة  
ما للمدرك لا لشيء على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض  
لموضوع علم يجب ان يكون الاسود مدركاً للسواد ومنها قوله وايضاً  
لوجوبنا ان تصورنا من وجود الشيء بجسمه ولا قاييم في جسمه واعتقدنا  
حلول السواد فيه ان تقطع بكونه عالمياً والجواب ان اعتقاد حلول  
السواد فيه ان كان على سبيل حلوله في الاحكام فهو جهل وسخف  
وان كان على سبيل حلوله في الجزئيات فهو معنى كونه عالمياً ولا تغاير بينهما الا تخالفاً

الا لفظ المتزادفة وصفا قوله انا بعد العلم بان الله تعالى ليس بحسب  
 ولا حال فيه قد تشكك في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم غيره امر لا  
 ويدل ذلك على ان كون الشيء عالما بشئ مغاير لحصول ذلك الشيء له والجواب  
 ان ذلك انما يقع اذا لم يحقق ان ذاته بائي وجه حصول لذاته وان غيره بائي  
 وجه حصول له فان معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا تجردنا وحققنا  
 ان كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته وبصفاته كما يجبي  
 بيانه لم يتشكك في ذلك ومنها قوله اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقوله  
 فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون علمنا بذاتنا وخر يكون ايضا هو ذاتنا بعينه  
 وهما جزءا في التركيبات الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا  
 و يلزم منه ان لا يكون ايضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتبارات  
 المسعودي والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع  
 من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع مادام  
 المعبر يعتبره ولما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تخالف الشئيين كاضافة  
 الشيء الى الشيء واجداد الشيء من الشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء  
 عالما بنفسه فالجواب ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول كالاضافة فان  
 المعالج لنفسه معلوم باعتبار اخر وليس يكاف في الابدان لانه يقتضي تقدم  
 الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة تحصل في الخيال او في  
 الجليدية والادراك يكون في الحس المشترك او في ملتقى العصبين فلو كان  
 نفس الحصول ادراكا لكان معا والجواب مامر وهوان الادراك ليس نحصول  
 الصورة في الآلة فقط بل حصوله في المدرس بحصوله في الآلة وههنا الادراك  
 لا يحصل في المشترك ولا في ملتقى العصبين بل في النفس بواسطة هاتين  
 الآلتين عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين او في غيرهما ومنها  
 قوله انا نعلم ان المبصر هو يد الموجد في الخارج والقول بانه مثاله وشجوه  
 يقتضي الشك في الالوان والجواب ان المبصر هو يد وكشاك ولا نزاع  
 فيه اما الابصار فنحصل مثاله في آلة المدرس وعدم التميز بين المدرس

والادراك هو منشأ هذا الاعتراض ويجري مجرى ذلك لما قال غيره من المعتضدين  
عليه وهو ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور  
بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعورية  
بها وانما اشتراط فيه الاول دون الثاني وهذه جملة من الاعتراضات على ما ذكره  
الشيخ ولجوبتها قد اقتصرنا عليها اشارة للاختصار فان فيها وفيما سيأتي من العمل  
لن اخذت الفطنة مبدية كما قال الشيخ في صدر الكتاب تنبيه الشئ فتد  
يكون محسوسا عندما يشاهد فربما يكون متحتملا عند غيبية بتمثل صورته — في  
الباطن كزبد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتتمثلته وقد يكون معقولا  
عند ما يتصور من زبد مثلا معنى الانسان الموجود ايضا غيره وهو عند  
ما يكون محسوسا يكون قد تشبته غشا عن ريبية عن موهبة لوانزلت عنه  
لم تتركه كنه موهبة مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه ولون وظهر  
بدله غيره لم يترك كنه حقيقة ماهية انسانية والحس يناله من حيث  
هو معور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا مجرد  
عنها ولا يناله العلاقة وضعية بين حسية ومادية ولذلك  
لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيتمثله مع تلك  
العوارض لا يقدر على تجريد المطلق عنها لكونه مجردة عن تلك العلاقة  
المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل بصورته مع غيبوبة حاملها واما  
العقل فيقدر على تجريد الماهية المكفوفة بالواقع العزبية المستحصنة  
مستثباتا ايها الحق كانه عمل بالحسوس عملا يجعله معقولا اقول لما فرغ  
عن بيان معنى الادراك اراد ان يبينه على انواعه ومرتباته وانواع الادراك  
اربعة احساس وتخييل وتوهم فالاحساس ادراك للشئ الموجودة في المادة  
الحاضرة عند المدرك على هيأت مخصوصة به محسوسة من الاين واليه والوا  
والكيف والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشئ عن امثاله في  
الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخييل ادراك لذلك الشئ مع الهيات  
المذكورة ولكن في حالتها حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان غيبين

محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشئ الجزئي الموجود في المادة  
لا يشترك فيها غيره والتعقل ادراك الشئ من حيث هو فقط لا من حيث  
شئ اخر سواء اخذ وحدة او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من  
الادراك فائدة ادراكات مترتبة في التجريد الاول مشروطة بثلاثة اشياء  
حضور المادة واكتشاف الهيئات وكون المدرك جزئيا والثاني حجر دعن  
الشرط الاول والثالث حجر دعن الاولين والرابع عن الجميع الا انها اذا قبست  
المدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدرك الحس والخيال  
بافزادة بل يدرك ما يدركه مباشرة مباشرة الخيال وبذلك يخصص مدركه  
ويصير جزئيا وكذلك لو اعتبر الشئ في هذا الكتاب  
واعتبره في سائر كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالا نسائية اذا اخذت  
من حيث هي صليحت لان يقع على كثيرين ولان لا يقع الاعلى واحد وانما  
يختلف في ذلك بانضيمات معاني غيرها التي لا يختلف هي اختلاف تلك المعاني  
ولا يلزمها شئ من تلك المعاني من حيث ماهيتها فالمعنى الذي ينضاف اليها  
ويجعلها جزئيا شخصيا هو المادة او كالاتريد الايباين عمرق بالانسانية  
ولا بما يقتضيه الانسانية نفسها وانما يابينه بتخصصه المادي ثم  
ما يستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالين والكيف وغيرها  
ثانيا فالصورة المحسوسة مستزعة نزعا ناقضا مشروطا بحضور المادة  
والخيالية مستزعة نزعا اكثر لكنه غير تام والعقلية مستزعة نزعا تاما  
وعبارة الكتاب ظاهرة وانما مثل بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس  
والفاضل المشارح فسر الغواشي الغريبة عن الماهية جميع العوارض  
المفارقة ولو لم يوجد والمهية اقول ولو لم يوجد المهية كالتوجهية للاشياء  
لا يكون غريبة عن المهية وايضا لا يكون بحيث يمكن ان يزول  
وايضا لا يكون مثل هذه الغواشي عند ما يكون الشئ محسوسا  
فقط بل وعند ما يكون محقوقا ايضا وقد اورد في هذا الموضع سقراط  
وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حسنة

العرض في الموضع يكون جزئية ويكون تشخيصها وعرضيتها وحلولها في تلك  
 النفس ومقابلة الصفات تلك النفس على عرضية لا تنفك  
 عنها وهذا أيضا على العقل بقدر على انتزاع صورة مجردة هي العوارض  
 الغريبة وأيضا تلك الصورة في نفس يزيد مثلاً لا يمكن ان يكون جزءاً من حقيقة  
 الاشياء الموجودة في الخارج قبل ان يولد وبعد فاذن تلك الصورة ليست  
 مجردة ولا مشتركة فيها ولجاب بان الانسانية المشتركة الموحدة  
 في الاشياء هي نفسها مجردة عن المراتب والعلوم المتعلقة بها من حيث هي  
 مجردة لان معلومته كذلك لان العلم في ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماء المتفكر  
 كلياً نحو بالا على فهم المتعلمين والمتأخرين اذ لم يقفوا على اخر احوالهم ظنوا ان في  
 العقل صورة مجردة كلية وليس كالموجود على ما لم يولد بل التحقيق ما ذكرناه واقل الاشياء  
 التي في نريد ليست هي بعينها التي في علمه فالانسانية المتنازلة لها من حيث من متنازلة  
 لها ليست هي التي في كل واحد منها ولا هي فيهما معاً لان الموجود منها في احدهما  
 لم لا يكون نفسها بل مجردة انما هي انما يكون في العقل فقط وهذا الانسانية  
 الكلية هي من حيث كونها صورة واحدة في عقل يزيد مثلاً جزئية ومن حيث  
 كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية المدرجة  
 بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان تكون كثيرة ولا تكون لو كانت في  
 احدى واحدة من مراد الاشياء يحصل ذلك الشخص بعينه او في واحد من تلك الاشياء  
 سبق الى ان يدركه نريد حصل في عقله تلك الصورة بعينها فقد امعنت اشتراكها  
 واما هذه تجريداتها فكونت تلك الطبيعة التي انضاف اليها معنى الاشتراك من جهة  
 عن المراتب المادية الخارجهية وان كانت باعتبار اخر مكتوبة بالواقع  
 الذهنية المشخصة فانها باحدا اعتبارين مما ينظر به في شيء آخر ويدرك به  
 شيء آخر لا باعتبار اخر مما ينظر به ويدرك نفسه فاذن الصورة التي ذكر  
 هذا الغايل حالها هو الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية  
 ولا جزئية واما التي سماها المتقدمون كلية وتبهم المتأخرون فسد ذلك  
 فلم يتفرع له البتة والحق منه انه ما نفى بتحقيقه هذا ما كاله في مواضع غير

متعدودة وهوان الكليات لا يوجد في الخارج فتشوله وامامها هي  
 في ذاته برئى عن المتوالت المادية والواحق الغريبة التي لا يلزم مهيتها  
 عن مهيتها فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى حمل يعمل به بعدة لان يعقله ما  
 من شأنه ان يعقله بل لعله في جانب ما من شأنه ان يعقله الشيء الذي  
 لا يتعلق بالمادة اصلا ولا بالواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء  
 من خارج ذاته نحو ما غيرها لانه مجرد عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم  
 محيته عن مهيتها وهذا قصر محجوب ان لوازم المهية ليست من الغواشي الغريبة  
 فذلك الشيء لا يمكن ان يتكرر الا بالموتية وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج  
 الى تجريد فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة كما من جهة لانه في  
 نفسه معقول غير محتاج الى العمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة يحتاج  
 الى حمل يعمل بنفسها كما تفكر مثلا ليصيرها قلة له فالصير في قوله بل لعله  
 يعود الى العمل ويحتمل ان يعود الى المعقول لان ذلك الشيء من شأنه ان يكون  
 ايضا عاقلا بذاته كما يجبى بانه وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من شأنه  
 ان يعقله كان الشيء قسم الموجودات الى ما من شأنه ان يكون عاقلا والى  
 ما ليس من شأنه ذلك وقسمها ايضا الى ما من شأنه ان يكون معقولا بذاته  
 ليس بحسب القسم الاول من القسم الذي ليس من شأنه ان يكون عاقلا بل هو  
 من القسم الاخر اعني ما من شأنه ان يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك  
 حين ما لانه لم يبينه بعد وسميته بانه واورد الفاضل الشارح شكاً  
 بعد ان ذكر ان المراد من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كخشب  
 السرير او معقولا كالحوى وسواء كان مقوقا بالحال كالحوى او  
 مقوقا له كالموضوع وذلك الشك ان المحل مهية معقولة لاينا في تعقلها  
 الحال فيها فان من عقل شرت الشكل للخشب فقد عقلها فاذا  
 ليست هي بمنفعة عن التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول مهيتها  
 المعقول للعاقلة كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس في  
 محل فلكنه قائما بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته

عاقلة لذاته وكل ما تقدم يجعل لم يكن حقيقة حاصلة لذاته بل لغيرة فلا يكون  
هو عاقلا لذاته ويجعل معقولا لغيرة لعمل يعمل به ذلك الغير وهو  
المتزاع اقول هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا  
لذاته والصورة المعقولة حاملة في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل بها لتصل  
معقولة والحق ان المادة ههنا هي الهيولى لا غير فاعلم ان مقتضية لكون  
كل واحد مما يجعل فيها من المتحركة والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشياء صادقات او صناع  
وهي وجميع كل ما يجعل فيها يمكن ان يتخذ من حيث هي كذلك وحيث  
لا يكون شئ منها معقولا ويمكن ان يتخذ مجردة عن اللواحق المشخصة وحيث  
يكون جميعها معقولا وهذا هو منع المادة عن كون الشئ معقولا واما  
كون الشئ عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده ايضا في ذاته لا بسبب  
عمل عامل كما سمي في بيانه اشارات لعلك تتزاع الا ان تشرح لك

من امر القوى المدركة في باطن ادنى شرح وان تقدم لك شرح امر القوى  
المتكسبة للحس ولا فاستمع اقول لما فرغ من بيان انواع الادراكات شرح في  
اشياء القوى المدركة واحوالها وابتداء الحيوانية وهي تنقسم الى ظاهرة وباطنة  
اما الظاهرة فكذلكها ظاهر الوجود لم يكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان  
كيفية الاضراس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب لسياقة  
الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلما نسبتها لما مضى ولما ساءل في  
من احوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا  
الفضل مشتملا على بيان اثباتها وتغايرها والاشارت الى مواضعها هذه القوى  
ينقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة مدركة اما لما يمكن  
ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي ما يسمى صوراً واما لما لم يمكن وهو يسمى معاني  
وال معينة تعين اما لحفظ المدرجات من غير تصرف ليمكن المدرس  
من المعاني ودفعها الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعية بالحفظ  
معينة اما المدرس كصورة واما المدرس كالمعاني  
فهذه خمس قوى في الادراك مدرسة الصورة



ويسمى حساً مشتركاً لأنها تترك خيالات الحسوسات الظاهرات بالتأدية  
 إليها أو كائناً ما كانت معيها بالحفظ ويسمى خيالاً ومصدره الثلاثة المتصرفه  
 في المبركات ويسمى متخيلاً ومتفكره باعتبارين والرابع متذكره  
 المعاني ليسير بها ومتفكره والخامسة معيها بالحفظ ويسمى حافظه او ذاكرة  
 وإنما سميت الجميع مدرجة لأن كانت المدرجة منها اثنين فقط لأن  
 الأول مدرجات الباطنة لا يتم إلا بتوحيدها وابتداء الشرح للشرح المناسب لها هو فان  
 الترتيب التعليمي ان يرتقى بالمتعلمين عما هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل  
 قوله اليس قد تبصر القطر النازل خطاً مستقيماً والنقطة الدائرة لسرعة خطها مستند  
 كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل يتبلى او تذكر وانت تعلم ان البصر انما يرى شئ  
 فيه صورة المقابل والمقابل له النازل والمستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي اذن  
 وبعض تراكب هيئة ما لم يشر أو لا وانصل بها هيئة الابصار الحاضر فعندك  
 قرعة قيل البصر البهاق ذي البصر كالمشاهدة وعندنا يجتمع الحسوسات  
 فيدرجها وعندك قرعة تحفظ مثل الحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة  
 فيها وبها تين الحركتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان  
 لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضى هذين الامرين يحتاج الى ان يحضر  
 المقضى عليهما جميعاً فلهذا قولي هذا بيان اثبات الحس المشترك والخيال  
 وقد استدل على وجود كل واحد منهما منفرداً او على وجودهما معا بالمشركة  
 اما الاستدلال على الحس المشترك منفرداً فهو قوله اليس قد تبصر القطر النازل الى  
 قوله البهاق ذي البصر كالمشاهدة والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة  
 والمرئي كخط والنقطة المتحركة يترسم في البصر عند وصولها الى مكان  
 يجدت بحسبه المقابلة بينهما ويزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة اما  
 يحصل في ان يحيط به زمانان لا حصول لها فيها الكون الحركة غير قائمة فلو لا  
 شئ آخر غير البصر يترسم فيه تلك النقطة ويبقى قليلاً على وجه يتصل فيه  
 الامر تسامات المتشابهة في البصر وفي بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم يخط  
 فاذن ههنا قرعة قد بقي فيها الامر تسام البصرى مشاهداً واما قوله

وعندها يجتمع المحسوسات في مركزها فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة  
وهي التي لا حيل لها لعمسا بالمشترك وانما ذكرها ههنا لتعريف العقول بها وسببها  
التي على اثباتها واعتراضها حصل الشارح على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز  
ان يكون اتصال الارشادات في المرء وان يكون كل تشكّل يحدث في جزء من المرء  
لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبله والاشكال السابق فيحصل التشكلات  
وهي خطأ قال وهذا اول مما قالوا لولا ان القول بمشاهدة ما ليس في الخارج مفسدة  
وجمالة ثم قال ولم يجز ان يكون ذلك في البصر والعلم بان يصح ما ينقسم فيه  
الاشياء الى المتقابل ليس بينهما والتجربة لا يفيد والتجارب من الاول ان بقاء تشكّل  
السابق عند حصول تشكّل جديد يقتضي الخلاء فان التشكّل انما يحدث في المرء  
لما يات به المحيط بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهاية كما لو اتيه بما لا بعد خروج المتحرك  
عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلاء ومن الثاني ان القول بذلك اولي بان ينسب الى  
السفسطة والجمالة من القول لوجود فرق للانسان يدرك بها شيئا بعد عينه  
لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا  
يقابل به الجوهر ولا يكون في حكم ما يقابلها واما قول الشيخ وعندها مرة فحفظ مثل المحتسبات  
بعد الغيبوبة تجتمع فيها فاشارة الى الخيال واستدلال على وجوب المشاهدة الباطنة  
وهو ما مر قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للمحس المشترك  
من وجهين احدهما ان المدرك قابل والتقابل يظهر حافظ بحجة وهي ان الواحد لا يصدق  
عنه الا واحد وبمثال هوان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها والحجة  
ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصورة  
حتى يمكن ان يحفظها وايضا انها معرضة بالحس المشترك المدرك  
لاشياء مختلفة وبالفنس القوي فاعمالا مختلفة واقول احب قاع  
القول والحفظ في شيء لا يدل على وحدة مصدرهما فانهم يجوزون اجتماعهما  
في شيء واحد بغيرتين منه كالارض واما افتراقهما في صورة يدل على مغايرتهما  
في المعارضة بالحس المشترك والفنس ليست بشيء لان الواحد قد يصدر  
عنه الكثير اذا كان الصادرة بالقصد الاقل شيئا واحدا انما يتكرر بقصد ثبات

او كانت فالصواب من الحسن المشترك هو استنبات الصور السادس فيه عند خشي  
 الما في تقريره مستنبات الالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ان  
 ذلك لا ينقسم تلك الصور اليها وذلك كالابصار الذي فعله ادراك  
 اللون فانه يصير مدركا للضدين لكون اللون مشتقا عليهما واقساما  
 النفس فانما يتصور فعله كاستنكته وجوه الصدف ورات عنفا قال والمثال  
 ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة  
 اخرى وقول ليس لاس على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث تنقيح  
 كما جرتنا منا قضا الحكم الكلي بان كل ما يقبل شيئا فهو ما  
 يحفظ فان ذلك يدل على مغايرة القوتين بالضرورة قال والوجه الثاني  
 ان استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تقاسيد  
 القوتين فان الاستحضار هو حصول الصورة في القوتين والذهول حصولها  
 في الحافظة دون المدركة والنسيان نزولها عن ما وهما ايضا ضعيف لان  
 تجزئ الحصول في الحافظة حالة الذهول فيقتضي القول بان الادراك ليس هو  
 الصورة في المدركة بل هو وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون  
 الصورة حاصلة في الحسن المشترك دائما والاستحضار موقوف على حصول  
 ذلك لاهو وايضا القوة العاقلة ليست لها مع انها تستحضر وتذهل من غير  
 نسيان وتنسى فان قلت حافظها العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظها  
 الحسن المشترك ايضا والجواب عنه ما هو هو ان الادراك حصول الصورة  
 للمدركة لحصوله في الآلة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدركة  
 وان كانت حاصلة في الآلة والفعل الفعال لتمثل المعقولات فيه هو  
 امتناع تمثيل المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظا للصور المعقولة دون  
 المحسوسة واما قول الشيخ وبما بين القوتين ممكن ان يتحكم ان هذا الكون  
 غير هذا الطعم فاستدل مشترك على وجودهما معا وهو بناء على ان النفس  
 لا يدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية وتقريبها لا يدرك بحس واحد  
 من نحو اس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فان لا بد لها حين يحكم على

البيض انه ذو حلاوة من قرة ندر ك البياض والحلاوة معا بها ولا محالة  
 يكون نسبة المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وانها كما ان النفس لا يقدر  
 على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا يقدر على ذلك الا بقوة حافظة  
 للجميع والا فيسعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك  
 الآخر والاشقات اليه واعتراض الفاضل الشارح باننا نحكم على زيد بانه انسان  
 وهو حكم بكل على جزئي فالحكم يجب ان يدركها معا ولكن منته ان يكون  
 النفس التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب انها مدركة لها  
 ولكن لا احدهما بالة والآخر بغيره قال والذي يدل على ابطال العقول بالاحس  
 المشترك على الضرورة اذا دقت طعنا ان الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز  
 ذلك لجاز ان يقال هو لا عقول الكدنا اذا ظهرت شديدا فلست مبصرا له مرتين  
 احدهما بالعين والآخر بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال  
 ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره من جزء من الدماغ يقتضي اما اختلاط  
 الصور وانطباع كل واحد في جزء وهو في غاية الصغر والجواب عن الاول  
 انك ايضا تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق  
 ليس في عنقك وعن الثاني انه استبعاد محض وذلك لقياس الامور الذهنية  
 على الحارجية قوله وايضا فان الحيوانات ناطقة وغير ناطقة يدرك  
 في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طرف  
 الحواس مثل ادراك الشاة معني في الذئب غير محسوس وادراك الكلب معني  
 في النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهد عند  
 قوة هذا اشأها وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ  
 هذه المعاني بعد حكم الحاكمها على الحافظة للصواب قول هذا بيان اشياء  
 الوهم والحافظ اما الوهم فتدرك الحيوان بها معاني جزئية لم يتأد من  
 الحواس اليها كادراك العلوبة والصدقة والمراقة والمخالفة من اشخاص  
 جزئية قادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها كقوتها لم  
 يتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها في الحيوانات

العم وليس على غيرهما النفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان  
 ربما يخاف شيئا يقتضي عقله الا من منه كالموت وما يخالف عقله فهو غير عقله  
 واما الحافظة فاثباتها وبيان معانيها ليسا بالمتقوى كما هو ما في الكتاب ظاهر  
 واما قول الفاضل الشارح الصداقة التبينية وبين ولدي كلية فيجب ان يارفع اليه  
 انها كلية ولكن الكلية لا بد لها من اشتها من جزئية وكلامنا في جزئيات الصداقة  
 الكلية وايضا الاستقيا من الذي يدركه الشاة من صاحبها في وقت ما  
 بعينه جزئي مدرك بغير العقل وكلامنا في مثله قوله ولا كل قوة من  
 هذه القوى الجنسية خاصة واسم خاص فلا يلزم منها هي السماة بالحسن  
 المشترك وينطاسا والتما الروح المصنوب في مبادئ عصب الحس لاسيما  
 في مقدم الدماغ والثانية السماة بالصورة والخيال والتما الروح المصنوب  
 في البطن المقدم لاسيما في الكائنة لا غير اقول ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة  
 الشم رائدات بحلقة الثدي فائتان من مقدم الدماغ قد فارقتا كين الدماغ  
 قليلا ولم يلحقهما أصلا به العصب والحامل لقوة الالصار الروح الاول من  
 الارواح السبعة التي هي اعصاب النابتة من الدماغ وهما بحق غنائ  
 مثلاتيتان متفرقتان الى العينين والحامل لقوة الذوق وهو الشعبة  
 من الروح الثالث الذي منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره  
 من لدن قاعدة الدماغ وينفذ هذه الشعبة في ثقبه في الفك الاعلى الى اللسان  
 والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الروح الخامس الذي منشأه  
 خلف الروح الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ  
 والحامل لقوة اللمس ساكنة لا عصب وخصرهما الفاعلية متبئين من هذا الزملا  
 اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ وقبدا اعصاب اللمس هو الدماغ  
 والفتك الذي مبدأه الدماغ ايضا واكثرها فاعلية فلاجل ذلك قال الشيخ  
 ان آلة الحس المشترك هي الروح المصنوب في مبادئ عصب الحس لاسيما  
 في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس المشترك كما  
 عين تشعب منه خمسة اعمار وكان الروح المصنوب في البطن المقدم

هو آلة النفس المشتركة والخيال لأن ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص  
 وما في من خوره بالخيال اخص فاما يتأذى الادراكات الحسية من الحواس بواسطة  
 الاوساخ التي في الاعضاء بل إلى التي في مابها المتصلة بالروح المصوب في البطن المقدم  
 والفاضل الشاهد ضد التأدية بأن ليس لكيفيات المحسوسة في الاعصاب إلى آلة  
 النفس المشتركة كما اشتغل ببيان الاستبعاد والاستنيع الوارد على نفسين والتأدية  
 ههنا استعادة عن ادراك النفس بواسطة الروح المصوب إلى كل حس محسوسة  
 وبواسطة الروح الذي مبدأ مشترك لجميع مثل جميع المحسوسات واصل الاعصاب  
 ليس بغير طريق يسري فيها الكيفيات فالكيفيات لا ينتقل من موضوعاتها وادراكات  
 النفس ليس من آخر عن ملاقات الحواس المحسوسات بزمان يقطع فيه تلك المسافات  
 بل هو اتصال الاوساخ بمبدأ واحد مجمعة في موضع بعيدا لا احساس وبما في كلام الشيخ  
 ظاهر قوله الثالثة الواهية والتيها الدمار كله لكن الاخص بها هو  
 التعريف الاوسط اقول قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة  
 الحاكمة في الحيوان حكما ليس فضلا كالحكم العقلي ولكن حكما تحصيليا  
 مقرونا بالخبرية وبالضرورة الحسية وعنه يصدر اكثر الافعال الحواسية  
 الى ههنا حكما يقره فكون الدمار كله التيها هو كونها مصدر الاكثر  
 الافعال المتعلقة بالروح الناطقة في الحيوان واحتصاص التعريف الاوسط بها  
 لاستخدامها للتخيلية على ما يجيء ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها على ذكر  
 التخيلية قوله ويجد مواهبها قوة رابعة لها ان تتركب وبفضل ما يليها من القوى  
 المتخيزة من الحس والعاني المدركة بالوهم وتركيبتها ايضا الصور بالمعاني  
 وتفضل ما عنها ويسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة  
 وسماها في الجزء الاول من التعريف الاوسط وكانها قوة ما  
 للوهم وبقسط الوهم للعقل اقول معناها واضح والمراد  
 من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطة المدركات ويتصرف في  
 التصرف ادراكه لها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة  
 ادراك كان الشيء الواحد مدركا ومتصورا وان لم يكن لها

ادراك مع انها متصرف بالتركيب والتفصيل بطل قولهم القاضى على الشيئين  
لا بد وان يحضر المقتضى عليهما وايضا استدلال الوهم ياها متصرف فيها فاذا ن الوهم  
مدركا ومتصرفا معا والجواب عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها  
في شيئين يقتضى حضورهما لا ادراكهما كما اذا يجب ان يكون كل  
حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثانى ان الشئ الواحد يمكن ان يكون  
مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والاخر بحسب  
الته او كلاهما بحسب التين قوله والباقية من القوى هي لذكره وسلطانها  
في حيز الروح الذى في التحريف الاخير وهو انها اقول هذه هي القوة الخامسة  
وهي حافظة المعاني ومعينه للوهم بالحفظ ويسمى قوما ذاكرة فان الذكر لا  
يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني من غير الاسترجاع عنها بعد نزولها  
فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستا وهذا سندا  
ذكره في القانون هذه العبارة وهذا موضع ظاهر فاسعى في انته  
هل القوة القوة الحافظة والمذكورة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من  
مكونات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب  
فهنا لم يحكم بالتعابير مطلقا وقال في الشفاء وهذه القوة يعني الحافظة  
ليسمى ايضا متذكرا فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكورة لبرجعة  
استعدادها لاستثبات المعاني والصور لها مستعدة اياها اذا فقدت  
وذلك اذا قبل الوهم بقوته المتخيلة الى مخزونات الحافظة  
فجعل بعض واحد واحد من الصور الى اخر قوله وهذا يدل على انها هي  
الذاكرة ولكن باعتبار آخر والخواتم المذكور ملاحظة الحفظ فهو مركب  
من ادراك شئ لشئ اذ كان في وقت آخر وحفظ على طرح به الشئ في اخر  
هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الحافظة بالذكور فاذا ن الذاكرة  
ليست هي قوة بسيطة بل هي مبدأ فعل يتركب من افعال قوتين مدركة  
وحافظة والمسترجعة مبدأ فعل يتركب من افعال ثلاث قوى متصرف ومدركة  
وحافظة وهما بحث اخر وهوان الفاضل الشارح ذكر ان الشين قال

والشفاء في آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس  
وليشبه ان يكون القوة الوهيمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة  
وهو بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حكمة وتحرر كاتها وفعالها متخيلة  
ومتذكرة فيكون متخيلة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما يتقلى اليها  
واما الحافظة فهي قوة خزانة فانها حكمية الفاعلة وذلك يدل على اضطرابه  
في امر هذه القوى قول وقال الشيخ ايضا قيل كلامه هذا متصلا به وهذه  
القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى  
والمعنى هي كاتها القوة الوهيمية بالموضع لا من حيث يحكم بل من حيث يعمل  
ليصل الى الحكم وقد جعل مكانها واسط الدماغ ليكون لها اتصال بخزانة المعنى  
والصورة وهذا حكم صريح بان حاصل المتصرفية والوهيمية عضو واحد  
ومذهبه ان القوة الواحدة بالالة الواحدة لا يفسل فعلين مختلفين فاذا  
فعل واحد ففعلين مختلفين هما الادراك والتصرف من مصدر هو جسم واحد  
يدل على اشتراك ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعاً وهذا شئ لا يمكن ان  
يذهب على مثله فاذا ليس مراده من قوله الوهيمية هي بعينها المفكرة  
والمتخيلة والمتذكرة ان جميعها بالذات واحدة فكيف والمتذكرة  
التي هي الحافظة على ما ذكره من قبل لا شك في انها هي الخازنة التي موضعها  
مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهيمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك  
المبدأ الذي ينسب اليه التحصيل والتفكير والتذكر والحفظ هو الوهم كما ان  
مبدأ الجميع في الانسان هي لنا طقة ولذلك جعله رئيساً حاكماً على القوى  
الحَيوانية قوله وانما هدى الناس الى القضية بان هذه هي الالة مت  
ان الفساد اذا اختص بتجفيف اورث الافة فيه اقول هذا استدلال  
متعلق بالطب على كون هذه الاعضاء موضع هذه القوى والطب لا يميز  
بين المدرك والحافظ ولا يتعرض لاثبات الوهم انما تميز هذه المميزات  
الحكيم فالقوى عند الاطباء ثلث خيال الله البطن المقدم وفكر الله البطن  
الواسط المستقي بل ذكر الله البطن الاخير قال الفاضل الشارح



هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى في هذه الاعضاء وانها لا يمكن ان يكون  
مفارقة او قامية ببعضها آخر وانما تختلف افعالها باختلاف هذه الموضع لا فيها  
الا انها فان افعال العاقله لا يمكن ان تختلف باختلاف الدماغ واقول ان الشيخ  
امر ثبوت هذا الاستدلال الا كونه آلات لهذه القوى ولم يتعرض  
لكونها قائمة بالامر واح المحصورة في هذه الاعضاء اول شي اخر  
لانه بحث آخر قوله ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع تعالى ان تقدمه لا يفيض  
للحرمان في مؤخر الا يفيض الروحاني ويقعد للتصرف فيها حكما واسترجاعا  
للمثل المتحمية عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته اقول هذا تأكيد  
لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى ما خوذ من الغاية فانها تفيد  
معرفة منافع الاعضاء على ما يلائم في الطبيعى والطب وقبه تنبيه  
على العناية الالهية المقضية لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبة الاشياء في  
الخيالية الى الجسم ودون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون النفس  
او العقل استعارة لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال  
بكون الحس نظاهر في مقدم الرأس والوجه على وجوب كون الحس المشترك  
والخيال هناك في حكمة الصانع مع انه خطأ في غير مستقرة لان السمع  
واللسان في مؤخر الرأس والذوق في وسط فليس جعل الحس المشترك  
والخيال في مقدمه لكون الابصار والشم هناك باولى من ان يجعل  
في مؤخره مع ان احتياج الحيوان الى اللمس اكثر واقول الشيخ وان ذكر  
قبل هذا ان آلة الحس المشترك هو الروح المصوب في مقدم الدماغ لكنه  
في هذا الموضع لم يبدل كون الحس المشترك هناك ليكون الحس الظاهر  
هناك صريحا بل ذكر غاية الترتيب وايضا ان سلمنا انه عدل بذلك لكن في  
قوله هذا الفاضل ان السمع في مؤخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثامن  
من المقالة الثانية عشر من الفن الثاني في الحيوان من الشفاء بهذا العبارة  
ولكن مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصا الذي للبصر والسمع  
ينبت منه لان الحس طليعة والطليعة الى جهة المقدم ولهذا ذكر في الفصل

الذي يتلو بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس في الاعصاب البدنية فاختار هذه لبيان  
وهذا القسم منبته بالحقيقة من اجزاء المقدم من الدمع وبهصل السمعة هذه حكاية  
كلامه واذ كان حال لعصب سمع المتأخر عن الذوق في هذه فاطنك بالذوق واما اللبس  
فلما كان اكثر اعصابه بخاعية المتعنه المذكورة في كتب التشريح لم يكن تعلقه بمؤخر الذوق  
الكثر من تعلقه مقدمه فاذا تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الذماغ اكثر  
على الاطلاق والجهة التي قامها الفاضل الشارح على ان النفس هي مدركة  
لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدرسات على بعض وختمها  
الفضل في خالية عن الفائدة لا تهم معتز من ذلك الا انهم يذهبون الى انها  
مدركة للمعقولات بالذات والمحسوسات بالاكالات واذ تقدم ذكر ذلك  
مراراً فلا فائدة في التكرار اشكارة واما نظير هذا التفصيل في قوى النفس  
الانسانية على سبيل التصنيف فهذه النفس الانسانية التي لها ان يعقل  
حيوانه قوى وكما كانت اقول يريد ذكر القوى التي يختص الانسان بها  
واما قال على سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة كانت  
متبانية بالذات لكونها مبادى افعال مختلفة وكان على سبيل  
التشريع وهذه غير متبانية بالذات لكونها متعلقة بذات واحدة  
مجردة ائتم يختلف بحسب اعتبارات التي هي بالقياس الى تلك الذات عن امر  
وكاها اصناف والكمالات المذكورة منها هي الكمالات الثمانية وهي افعال هذه  
القوى قوله من قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة  
التي يختص بالسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يعقل  
من امور الانسانية جزئية ليتوصل بها الى اغراض اختيارية من مقدمات  
اولوية وذاتية ونتيجة وتجهتية وباستعانة بالعقلي النظري في الرأى الكلى الى ان  
ينقل به الى الجزئي اقول قوى النفس يتقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون  
باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع لتصرف قائمها مكملة اياه تأشير  
اختيارياً وتاثيرها في ما يكون باعتبار تأثيرها عما فوقها مستكملة في جوهرها  
بحسب استعدادهما ويسمى الاولى عقلاً عملياً والثانية عقلاً نظرياً

والعقل يطلق على هذه القوى باعتبار اشتراك اسم او تشابه والتشابه يذاب بالاولى  
لا فما اظهر في الشروع في العمل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتأد  
الا بادران كما ويتبع ان يعمل في كل باب وهو ادر الشرائع كل مستند من  
مقدسات كلية اولية او تجريبية او ذابغة او طينية يحكمها العقل النظري  
وليست عملها العقل العملي في تحصيل ذلك الشرائع الكلي من غير ان يختص بجزئي  
دون غيره والعقل العملي ليستعين بالنظري في ذلك ثم انه يتقل من ذلك باستعمال  
مقدسات جزئية او محسوسة الى الشرائع الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه و  
يحصل بعلمه مقاصده في معاشه ومعاذه قوله ومن قواها ما لها بحسب  
ما جرت اليه الى تكميل جبرها عقلا بالفعل فاولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات  
وقد تسمى بقوم عقلا هيولانيا وهي المنكبات وتتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول  
المعقولات الاول لها فتعيا فوالاكتساب التواني اما بالفتنة وهي الشجرة الزيتون  
ان كانت ضعفا او بالجدس فهي زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا  
بالملكة وهي الزاجحة والمشرقية الباهرة منها قوة قد سبقتها كادرية يفتي ثم يحصل  
لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان يحصل لها المعقولات بالفعل مشا هذا متمثلة  
في الذهن وهو نزل في القوتان يكون لها ان يحصل لها المعقول للكتيب المقروء  
عنه كالمشاهد متى شئت من غير ان تغار الى اكتساب وهو المصباح  
وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة يسمى عقلا بالفعل والذي يخرج  
من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولي ايضا الى الملكة فهو العقل الفعالي  
وهو الذي اقول وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها  
الارستقالية وتلك المراتب ينقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة  
الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب  
الشدة والضعف فبداها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها  
كما يكون للاقوى المستعد للتعليم ومنهها كما يكون للقادر على الكتابة الذي  
لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقط النفس المناسية للمرتبة الاولى تسمى عقلا  
هيولانيا تشبها بالاجازة الهيولي الاولى الخالصة في نفسها عن جميع

الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشتقاص النوع في مبادئ  
 فطر قهر وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهي  
 ما يكون عند حصول العقولات الاولى التي هي العلوم الاولية بحسب  
 الاستعداد لتحصيل العقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة ومنها  
 الناس يختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق ما لنفسه اليها بعدتها  
 على حركة فكرية شاقة في طلب تلك العقولات وهو من اصحاب الفكرة  
 ومنهم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق او لا مع شوق وهو من اصحاب  
 الحدس ويتكرر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية  
 سيجي اثباتها واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فيسمى عقلا بالفعل وهي  
 ما يكون عند الاقتدار على استحضار العقولات الثانية بالفعل فبقي شأ  
 بعد ذلك اكتساب بالفعل والحديث وهذه قوة للنفس وحضور تلك العقول  
 كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لا يتألف مستفاد من عقل فعال  
 في نفس انسان يخرجها من درجة العقل الهيولي الى درجة العقل المستفاد  
 فان كل ما يخرج من قوة الى الفعل فاما يخرجها غيرها وقياس عقول الناس في  
 استفادة العقولات الى العقل الفعال قياسا بحد الحيوانات في مشاهدة  
 الالوان الى الشمس وفي بعض نسخ الكتاب يوجد هكذا وان كانت اقوى  
 من ذلك فتسمى عقلا بالملكة مع الواء والعاطفة والفاضل الشارح لذلك  
 جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحديث وقيل القوة القدسية  
 وذلك سهو منه يشهد به سائر كتب الشيخ وغيره منشأ هذا السهو هو  
 الواو المذكورة الفاصلة بين قوله او بالحديث فهو نزيت ايضا وبين قوله  
 ان كانت اقوى وهي زيادة الحقيقة النسخون خطأ والتقدير ان يقال الكلامين  
 وليس قوله فيسمى عقلا بالملكة حيا بالقوله ان كانت اقوى بل عطفا على  
 قوله فتسمى بالملكة التوافق لان المسمى بالملكة هو العقل المتوسط بين  
 الهيولي والفعل والذى بالفعل اذا تقرر هذا فنقول لما كانت اشارة المرتبة  
 في التمثيل المور في التنزيل لنور الله تعالى وهو قول الامام

قال الله نور السموات والارض من مثل نوره كشمسها فيها مصباح المصباح  
 فالجاجة كالجاجة كاهها كككب ترى بوقد من شجرة مباركة تزيينة لا تشريقه  
 ولا غيبه بجا وزينها بضيء وكوكبه عشرة ناكحهم على نور بعيد الله لنوره من يشاء  
 وتصير الله الامثال للناس الآية مطابقة لهذه المراتب وقد قيل في الجوز من عرف  
 نفسه فقد عرف ربه ففسر الشيخ تلك الاشارات بهذه المراتب فكانت للتشكك  
 تنبيهة بالفعل الهيكلي لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي  
 لاختلاف السطح والتعقب فيها والنجاسة بالفعل بالملكة كاهها شغافة في نفسها  
 قابلية للنور اتم قبول والشجرة التي تزيينة بالفكرة لكونها مستعدة لان تصير قابلة  
 للنور بذاتها لكن بعد حركة تنيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه اقرب الى ذلك من الزيت  
 والذوق كما ذكره تعالى في نفسه نارا بالقوة القدسية كاهها كككب يعقل بالفعل ولو امر بين  
 نوعين جها من القوة العقلية نور على نور بالعقل المستفاد فان الصور المعقولة نور  
 والنفس لقابلية لها نور آخر والمصباح بالعقل لانه يقرب ذاته من غير احتياج الى نور  
 يكتسبه ولما بالعقل الفعال لان المصباح يشتعل منها قال الفاضل الشارح  
 وانما قدام العقل المستفاد على العقل النفس كملكة الاحتياطية لا يحصل الا بعد  
 حصولها بالفعل فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على حصول القوة المسماة  
 بالعقل بالفعل واعلمت ذلك وادركت بحسب الوجود كما ذكره لكن العقل  
 المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطابق الذي يخدمه ما يتقدمه  
 من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية فتنبيهه لعلاك تشتته الاك  
 ان نفس النفس بين الفكرة والحدس فاستمع اما الفكرة فهي حركة ما  
 للنفس في المعاني مستعينة بالتحصيل في الكائنات لا امر تطلب بها الحد الاوسط وما يجري  
 مجراه كما يصار به الى العلم بالجهل حالة الفقد ان استعراض الحفزون في  
 الباطن وما يجري مجراه فربما تأدنت الى المطلوب وربما انبت وكما الحدس  
 فنحن ان يمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير  
 حركة واما من غير اشتياق وحركة ويمثل معه ما هو وسط له او في حكمه اقول  
 كما ذكر ان النفس يتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر

او بالحدس بل مراد ان يعرفها ليتضح الفرق بينهما فبقوله في تعريف الفكر  
 ان النفس مستغنية بالتخيّل في اكثر الامر اشارة الى ان الفكر يكون في  
 الجبريات اكثر لانها في الكليات يكون مستغنية بالتفكر وهما متغايران  
 بالاعتبار كما مر وقوله استغراضا للتخيل في الباطن اشارة الى الصلوة المعاني  
 المتخيلة وتبين في الخيال والذاكره قوله وما يجري مجراه اشارة الى الصلوة  
 العقلية فان الفكر حركة في المعاني عن المطالب يطلب بها مبادئ تلك  
 المطالب بالحدس والوسطى وغيرها فربما بالنسب وربما تأدت وينفذ اذا أدت  
 بحركة اخرى من الحدس والوسطى الى المطالب واما الحدس فهو خفي عند الاشياء  
 الى المطالب بالحدس والوسطى دفعة وتمثل المطالب في الذهن مع الحدس والوسطى  
 كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن واشار الشيخ  
 بقوله ان يتمثل الحدس الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل  
 معه ما هو وسط له الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل معه ما هو وسط  
 له الى عدم الحركة الثانية وقوله او في حكمه اشارة الى ما يقتل جميع المطلوب  
 من العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس ولا يمكن الا ابتداء  
 ولا امكانه الا ان الفكر المنبت لا يكون مؤديا الى علم ولا جلي ذلك بل لا يسمى  
 فكرا وهو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وتأنيذا بوجود الحركة  
 وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضع  
 والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر  
 دون الحدس وقال الحدس هو ان يقع الحدس الاوسط في الذهن اقله لا ثم ينشأ  
 الذهن منه الى المطلوب ثم تستمر الى ما يقتدرن لشوق فيقدم الشعور بالمطلوب  
 على الشعور بالاوسط والى ما لا يقتدرن به فيتأخر عنه وذلك خط يشتمل مع  
 على الفة الدفن على التناقض الصريح **مستشعر** سر تروا له  
 تشتهون ان تعرف زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها واستيعاب  
 السبب لعلم ان الحدس وجب ذوات للناس فيه مراتب وفي الفكرة فمنهم على اليهود  
 عليه القسوس اذ هو ومنهم من له فطنة الى حد ما ويستشعر بالفكر ومنهم

من وافق من ذلك وله اصابه في المعقولات بالحدس وتلك النقطة  
غير متناهية في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب التقصير  
منتهيا للحدس فاتفق ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن ان ينتهي الى شيء  
في اكثر احواله عن التعلم والفكرة اقول يريد بيان امكان وجود القوة القدسية  
وتقرر ان الحدس والفكر موافق في التأدية الى المطلوب بحسب الكيف والكم  
واما بحسب الكيف فلسعة التأدية وبطؤها واما بحسب الكم فلكثرة  
عدد ها وقلة واولا يكون في الفكرة اكثر لا شتما لها على الحركة والثاني  
يكون في الحدس اكثر لتجده عن الحركة ولان الحدس لما يكون لقوة من  
ما تنفس لذلك المراتب حدان قصداً وكما ان وحدة التقصير هوان ينبت جميع افكار  
شخص عن مطالبه وحد الكمال هوان يحصل لشخص ما ما يمكن ان يحصل لنوعه  
من العلوم بحسب الكم دفعة او قريبا من ذلك بحسب الكيف على يقيني مشتمل  
على الحد والوسطى لا تقليدي ولما كان طرف التقصير مشاهداً فطرف الكمال  
ممكن الوجه وما في الكتاب ظاهر انشا مرتبة فان الشهيد ان تراد في

الاستبصار فاعلم انك سنبين لك ان المرسم بالصورة المعقولة مناشئ غير  
جسم ولا في جسم وان المرسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم او جسم اقول  
يريد اثبات العقل الفعال وبيانات كيفية افاضة المعقولات على النفوس  
الانسانية واما تقدمت اشارة الى ذلك بانته هو الذي يخرج النفوس  
عن القوة الى الفعل او رد هذا الفصل لا نريد ايا الاستبصار ولما كان  
المطلوب مبنيًا على مقدمتين هما ان كل ما يرسم فيه صورة  
معقولة فهو ليس بجسم ولا جسم في كل ما يرسم فيه صورة محسوسة  
ان متعلقة بها فهو جسم واما قوة في جسم ولم يبينها بعد فذكرها  
والحال بيانها على ما سيأتي ثم شرع في تقرير الحقيقة وهوان يقال اهراك  
الشيء وجود صورته في المدرك على ما هو والذهول عنه مع امكان ملاحظة  
هو علم ما لملك الصورة فيه كمن كل الوجوه بل مع امكان وجودها  
اي وقت شاءه والسيان عدم مطلق لها فيه فان الوجود معه انما يحصل

يتجشم كسب جديد كما كان في اول الامر فهنا شئ غير المدرك حافظ  
 للمدرك يكون الصورة حالة الذهل موجودة فيه وحالة النسيان غير  
 موجودة فيه والا فكان الذهل والنسيان واحدا اما القوى الجسمانية  
 فقابله لتقسمة الى جزئين يكون احدهما مدركا والاخر حافظا لكون  
 الاجسام قابلة للتجربة واما العقلة فلا يقبل الانقسام لما سئل في  
 فاذا يجب ان يكون شئ غيرها بالذات يرسم فيه المعقولات  
 ويكون هو جزاء حافظتها وذلك الشئ لا يمكن ان يكون جسدا او جماعتهما  
 كما استلزم انقسام المعقولات فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث  
 هي نفس لا يكون المعقولات مرسمة فيها بل بالقوة فاذا ههنا موجود يرسم  
 بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بحجم ولا بجسماني ولا بنفس وهو العقل  
 الفعال ونقول له وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو انقسام صورته  
 فيها اقول تذكر بما ذكر من قبل وقوله وان الصورة اذ كانت حاصلة في  
 القوة لم تنب عنها القوة اقول اشارة الى حال حصول الادراك بالفعل ونسوله  
 اثرات القوة ان غابت عنها ثم عاودتها والتقنت اليها هل يكون قد حدث  
 هناك غير متناه انما اقول بيات لكون الذهل مشتقلا على نوال ما فان  
 العاودة الى الادراك يقتضي تجددا اما لتلك الصورة وقوله فيجب  
 اذن ان يكون الصورة المعينة عنها قد زالت عن المدركة زوالا  
 نتيجة لذلك وقوله واما في القوة الوهمية التي هي في الحيوان فقد يجوز  
 ان يكون يقع هذا السؤال على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن قوتها  
 اخرى ان كانت كالحزنة لها والثاني ان تزول عنها وتحفظ في قوة اخرى لها  
 كالحزنة لها وفي الوجه الاول لا تعود للوهم الا بتجشم  
 كسب جديد وفي الوجه الثاني قد يعود ويلوح له بهط العتاجزان  
 والا لتقابت واليهما من غير تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصور  
 الخيالية المستحقة في قوى جسمانية فيجوز ان يكون الحزن لها منافي عضو وفي قوتها  
 والذهل عنها التي في عضو اخر لا احتمال احسانا وقوى احسانا التجري **اقول** اشارة



اما قد رآه من امر القوة الجسمانية وقوله ولحاجة لا يصح صرفها ليس جسمانيا  
 بل عقول اما نحن نجد في العقولات نظيرها بين الحالتين فمعنى فيها يذو طبعه  
 فليس لها ذلك بل هو المرئى بالمعقولات كما يبين لك عن سابق  
 ولا منقسم فليس فيه شيء كالتصريف و شيء كالحزنة ولا يصح ان يكون  
 هو كالتصريف و شيء من الجسم وقوله كالحزنة لان المعقولات لا يرتسم  
 اقول اشارة الى حال القوة العاقلة واحتياجها حافظتها وقوله فيها ان يكون  
 شيئا خارجا عن جواهرها فيه الصورة المعقولة بالذات اقول نتيجة  
 ذلك وثبات الجوهر المغارق واراد بالخروج عن جوهرها ميانته لذواتنا  
 بالذات وانما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون  
 مغارقا وقوله اذ هو جوهر عقلي بالغل اقول اشارة الى ان المرتسام المعقولات  
 بالافعل فيه انما كان لانه جوهر جوهر عقلي بالافعل لان الجسم لا يمكن ان يرتسم  
 فيه لانه جوهر غير عقلي والنفوس لم يكن ان يرتسم فيها لانها جوهر عقلي لا  
 بالافعل بل بالقوة وقوله اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال فارتسم  
 منه فيها الصورة العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص بها فارتسم  
 اقول اشارة الى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بان يصير النفوس من كمالها  
 دون سايرها والخاصة هي تلك الاستعداد الخاصة من الادراكات  
 الجزئية السابقة لادراك الكليات المتناسبة المتأدية الى الادراك  
 الكل وقوله واذا عرضت النفس منه الى ما يلي العالم المحر في اولى صورته اخرى  
 اي النفس التي كان اولها المرأة التي كانت يحاذيها جانب  
 القدس قد عرض لها عنه الى جانب الحسن والى شيء اخر من امور القدس اقول  
 اشارة الى حال الذهول وسببه وتمثل المرأة لانها من الجسما بذات اشبه  
 شي بالنفس المستفضية عن الجردات وقوله وهذا انما يكون ايضا  
 كما يحسب ملكة الاتصال اقول اشارة الى السبب الذي به يختلف حالنا  
 الذي هو النفساني وذلك لان النسيان في القوى الجسمانية انما كان لنزول  
 بصورة عن الحافظة ومنها لا يمكن ان يزول شيء عن العقل الفعال فاسبب

الاختلاف فهذا ان الذم هو له اما ان يكون مع حصول النفس ذات هيئة يتمكن  
 بها من الانفصال بالعقل الفعول في مشاهدة ما اختص بها عن المحقق كانه  
 امر قسمة فيه وتلك الهيئة هي من جهة الاتصال والنسيان من تلك الملكة  
 عنها واعتراضات الفاضل الشارح ومجسمة وقد سبق في الاشارة الى ان ال  
 ليس بها الا قوله هذا العلم من غير ان يكون سبب يقضي العلم على النفس ثم  
 يدل على كون ذلك السبب هو العلم بالماضي على ما في شرحه لا يجب ان يكون  
 من جهة فائدة الشك الاثر بالعلم بالماضي الذي هو الذي من عند علمه وتلك  
 الاثران والعقل والاعمال من جهة العلم بالماضي والبيان عنه ان الهيئة المذكورة  
 بدلت على تجريده وبما ان العلم بالماضي ان يكون من جهة علمه فلا عظمة  
 النفس المحقق كانه بهذا العلم على ما في نسخة اخرى انما هو على ما في نسخة  
 من جهة بالفعل فيها هو كما في قوله انما قوله انما قوله هذا الاختلاف بدارته  
 القوة الجديدة هي العقل الحيواني وقوة كسبية هي العقل بالملكة وفيه  
 تامة الاستعداد لها ان يتصل بالنفس الى جهة الاشراف حتى تتعاضد وتعمل  
 متمكنة وهي المستعدة بالعقل والفعل القول لما ظهر ان العلة الفاعلية يحصل  
 حصول العقل في النفس هو العقل الفعول والعلة الفاعلة هي النفس التي  
 ان يحصل لها ملكة الاتصال الى هذه المراتب تشير الى العلة التي هي هذه الملكة  
 في النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصورة ولا شك ان الاستعداد اذا  
 يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغي ان يكون علمه ايضا كذلك  
 باثره وقد ذكر في النفس التي ترتبة المتجددة التي هي العقل الحيواني  
 والعقل بالملكة والعقل والفعل فاشارة هذا الى ان العلة الفاعلة  
 هي كونه من جهة الاستعداد العام الانساني والمتميزة هي الثانية  
 وفي كسبية الاتصال لا يشهد الى العلم بالمحقق كانه لا يكون له  
 مبادىء العقلية الثانية والقرينة هي الثالثة وهي المتضمنة للملكة  
 المذكورة وانما يتم الاستعداد بها وبنية النفس الذين يجب حصول الصورة  
 معها القول وهذا يدل على ان العقل بالملكة متميزة بين العقل

الجبر لا يقي العقل بالفعل لا من الخس والقوة القدسية **امثارة** كثيرة  
تصرف النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في الصورة والذات  
باستخدام القوة الذهنية والمفكوة بكنس النفس استعدادا لقبول  
مجرداتها من الجبر الخارج من اسب ما بينهما تحقق ذلك منها هذه الحال

وتأملها وهذه التصرفات هي التخصصات للاستعداد التام لصورة صورة  
وقد يفيد هذا التخصيص من عقل على اقول لما بدأ ذكر حصول الاتصال  
بالعقل في الفصل الماضي على سبيل الاحتمال فاذا ان يعين ويفصل كيفية  
حصوله في هذا الفصل وهو على وجهين احدهما ان تكون تصرف النفس الخيالات  
الحسية كخيال زيد وعمر وفقا لمثال المعنوية كمثل هذه الصداقة  
وتلك الصداقة اللتين في الصورة والذات كسرة لا على ان يدركها النفس في  
تصرف فيها بل انها فان النفس لا يدرك الجزئيات ولا تصرف فيها بل انفرادها  
بل باستخدام القوة الذهنية المدركة للجزئيات بل انها المستخدمة للقوة  
المفكوة المتصرف فيها بل انها في المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك  
في الخيالات على كسب النفس النفس بتلك التصرفات اعني التفكير في  
الاشخاص الجزئية استعدادا لقبول صورة الانسان وصورة الصداقة  
الجبرتين عن العوارض لما ذكره على الوجه المذكور قبولاً عن العقل الفعال  
المقتض بها المناسبة بما بين كل جزئياته تحقق ذلك مشاهداً الحال  
وتأملها فاننا اذا احسننا الجزئيات لنصورها الكلديات وهذه التصرفات  
في الجزئيات هي التخصصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة من الكلديات  
المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الجزئيات لا ينتقل عن الجزئيات الى  
النفس بل يرسم فيها عن النقل الفصال والوجه الثاني ان يفيد هذا التخصيص  
من عقل ما يخرج المراد والوجه وكما تصور المسكن ومن وما يشبه ذلك  
لمعنى عقل كتميز المراد والامر بوم والامر بوم وهذه حال التصرفات المستفاد  
والنقد يقات على قياسها فاعتراضات الفاضل الشامخ على ذلك لما كان  
ظاهرة الفساد عند التأمل فيها اعرضنا مخافة الاطباب **امثارة**

انما تشبهت الاكوان بتفريقك ان العنصر المحقول لا ينقسم في منقسم ولا  
 ذي وضع فاسمع اقول يريد بيان ان النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر  
 عاقل ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس بذى وضع قال الفاضل الشارح  
 يريد هذه المسئلة كان باللفظ المترجم بالبحر يد اولي الا انه لما بنى اثبات  
 الجوهر المفارق على ان النفس لا نسائية ليست جسمًا ولا جسمانية احتياجا  
 الى بيان ذلك فاكتمل بيدها وان واحد لذلك وذكر سائر البراهين في اللفظ  
 المذكور واقول انه اراد في هذا اللفظ ان يبحث عن هبة النفس وكما لا  
 فنيق اولها جوهر مغاير الوجود عن الاجسام والجسمانيات وان ثبت  
 لها كمالات تصدر عنها لا تتأخر عن توسط الله وكما كانت تصدر عنها  
 بتوسط الكليات واما في اللفظ ان يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن  
 فبين هناك بقاها مع كلياتها الذاتية لم يتعرض لبيان امتناع كونها  
 جسمًا او جسمانيًا بل بالغ في اوضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية  
 معها والكمالات البدنية الزائلة ههنا من تلك البدن موقع اشتراك المقربين  
 في البحث عن تلك الكمالات من غير تضاد على ما يتضح في موضعه ولم يرد  
 كما ذكره الشارح ههنا شيئًا مما يحسب ان يبين هناك ولم يقع مما ذكره  
 الشارح اختلاف اصلا اشار في اشارة ذلك لعدم ان الشيء الغير المنقسم  
 قد يقارن بشيء كثير لا يحسب ان ينقسم منقسم في الوضع وذلك اذا  
 لم يكن كثرها كثره ينقسم في الوضع كاجزاء البليقة لكن الشيء المنقسم الى كثره  
 مختلفه الوضع لا يجوز ان يقارن بشيء غير منقسم اقول اشارة الى تمهيد  
 اصل كل واحد من الحال قد يكون بحيث يقتضي كلاً من هو الحال الذي  
 لا ينقسم الى اجزاء متباعدة في الوضع كالسواد المنقسم الى جنس ومضلة  
 كاشياء كثيرة تحلل محلا واحداً كالسواد والحركة مثلاً فانها لا يقضيان بانفسهما  
 الى هذين النوعين انقسام المحل الى جزء اسود غير متحرك وجزء متحرك غير اسود  
 والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباعدة في الوضع كالبلقة فانها تنقسم  
 الى عشرين متباينين في المحل واسرار الشئ الى هذين القسمين بقوله الشئ غير

المنقسم قد يقارنها شيئا كثيرا الى قوله كما اجزاء البليقة والحاصل ايضا قد يكون  
 بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضي انقسام الحال  
 انقسم الاجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم الى اجزائه ونصاها والى  
 مادته وصورته والحال الذي اجزاء متباينة في الزمان ولكن لا يحل فيه الحال  
 من حيث ذلك الحال بل من حيث حقوق طبيعة اخرى مسكا لفظ فان النقطة  
 لا ينقسم بانقسامه لانها لا يحل من حيث هو خط بل من حيث هو متناهي  
 كالسطح فان الشكل لا يتخلل من حيث هو سطح بل حيث هو ذو نهاية واحدة  
 او اكثر وكما الجسم فان الحما ذات الله هي اضافة مثلا لا يحل من حيث هو جسم  
 بل من حيث هو وجود جسم آخر على وضع مأمونه وكما الاجزاء فان الوحدة  
 لا تتألف من حيث هي اجزاء بل من حيث هو مجموع والثنائي هو الحال الذي فيه  
 يحل شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للتقسيم كالجسم الذي يحل فيه  
 السواد والحرارة او المقدار اعتبار الشيء الى القسم لا خير بقوله لكن  
 الشيء المنقسم الى اكثر من ثلاثة اوضاع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم  
 وانما اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا يقارن والحال المنقسم  
 من حيث هو ذلك الحال وليس مقارنته اياه هذه المقارنة بل لما يقع عليها  
 اسم المقارنة لا بعينه واحد في قوله وفي العقولات معان غير متشعبة لانها  
 ولا كانت العقولات انما تتشعب من مباديها غير متناهية بالفعل ومع ذلك  
 فانه لا بد في كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية من واحد بالفعل  
 واذا كان كذلك في العقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو  
 واحد فاما يعقل من حيث لا ينقسم فاذا لا يرسم فيما ينقسم في الوضع وكل  
 جسم وكل قوة في الجسم منقسم اقول لما فرغ من تفهيم اصل هذا كثيرا  
 في تقرير الحق وهو ان في العقولات معان غير متشعبة ولا انهم منقسم  
 حال وهو التام كالمعقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت  
 متشعبة او غير متشعبة وانما يدعى بالفعل لان الشيء الذي يكون له  
 اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو

معنى غير متقسم من حيث هو واحد وهو المطلق بمراتب هذه الاحتمال ٢  
 المعقولات غير ممكن على ما سياتي وقسم لزوم المحال المذكور والمطلوب  
 محال لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية بالواحد  
 بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الاتحاد فاذن ثبت ان في  
 المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فافهم عقل من حيث  
 لا يتقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر يدركه وهذا الارتسام في  
 ذلك الجوهر لا يكون من حيث لم يحق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه بذاته  
 نعم ان كان ذلك الجوهر ما يتقسم وجب من التقسام به التقسام المعنى المعقول  
 من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما  
 يتقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم متقسم فاذن المعقول الواحد  
 يستحيل ان يرتسم فيما يتقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في  
 جسم متقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا قوة جسمانية ومحل  
 المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر فاذي ليست النفس  
 الانسانية ولا كل ما من شأنه ان يعقل بجسم ولا جسماني والمفاد الكتاب  
 ظاهرة وانما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما يتقسم بالوضع احترازاً عن التقسام المحل  
 لا بالوضع فانه لا يقتضي تقسام المحال كما مر والجوهر العاقل محيوز تقسم  
 ذلك التقسام كالتقسيم النفساني جنبها وفضلها وأهلها ان ما ليس يتقسم  
 بالفعل فلا يحتمل ان يتقسم الى مختلفات لان اختلاف الاجزاء الموجب  
 في الكل يقتضي تقسام الكل بالفعل وقد فرض غير متقسم  
 بالفعل لكنه يحتمل ان يتقسم الى تشابهات وان لم يكن الا في الوهم ذلك  
 كالجسم الذي هو شخص الى اجزائه غير متناهية بالقوة او كالجسم الذي هو  
 الناعم غير متناهية بالقوة والمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يتم ان  
 في جسم غير متقسم بالفعل ويتقسم بالتقسيم ذلك الجسم الى اجزائه  
 او الى جزئياته ولذلك اردت هذا الفصل بفضلين مشغلين على بيان هذين  
 الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما وهم في تشبيهه او لعلة بقول قد يجوز ان

يقع للصورة العقلية الواحدية تسمية وهمية الى اجزاء متشابهة فاستمر  
 اقول الوهم هما احتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهوان تكون  
 الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسم الوهمية الى اجزاء متشابهة  
 كالجسم الواحد وح يمكن ان يكون حادثة في جسم واحد فينقسم بانقسامه  
 والتبعية تنبيه على هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا  
 انقسم الى قسمين متشابهين وجب ان يكون متشابهين للجسم مع ايضا  
 يخلو اما ان يكون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطاً في كونه ذلك  
 المعقول معقولاً وتح لا يكون كل واحد منهما بافتراضه معقولا لفقدان  
 الشرط ولا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بافتراضه معقولا ايضا  
 كما اصل اما القسم الاول فباطل من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين  
 على ذلك التقدير يكون مباحيا للكل مباثثة الشرط للمشروط ويلزم  
 من ذلك ان يحتمل من القسمين شيء ليس هو اياهما بل مما يكون المجتمع  
 متعلق المهيبة بزيادة في المقدار والمقدر كشكل ما او عدد بخلاف القسمين  
 فلا يكون القسمان جزئية من حيث موية المشابهة لهما هدف الثاني ان  
 المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول الجزئين له لا يكون  
 من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضنا في احدا غير منقسم هذا خلف  
 الثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزآن حاصلين فلا يكون  
 شرط معقولية حاصله فيا لا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هدف الشيء  
 اشار الى القسم الاول بقوله ان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطاً مع الآخر  
 استتمام الصور العقلية واشكال الى القسم الاول بقوله فما متباينان له متباينة الشرط  
 للمشروط واشكال الى الوجه الثاني بقوله وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين  
 وهما جزء منقسم اول اشار الى الوجه الثالث بقوله وايضا قائم قبل وقوع القسمة يكون قائما  
 للشرط فام يكن معقولا اقول لما القسم الثاني وهوان لا يكون حصول القسمين شرطا في حصول  
 بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد من القسمين بافتراضه مع ايضا معقولا كالجسم  
 يقبل القسمة الى اجسام ايضا لكون الصور المعقولة مأخوذة مع لاحوت

غريب عن ذاته كالقسمة او كجها دنة ما يقبل القسمة من المقدار كاتيا وقد  
 ذكر من قبل ان الصورة المعقولة انما يكون شجرة عذما يقتضية غير  
 ذواتها هفت واسار الشجرة الى هذا القسم بقوله وان لم يكن شجرة الى تحلف  
 اللازم من جهة مقارنة بقوله فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة  
 صارت معقولة مع ما ليس مدخل في تقسيم معقوليتها الا ما العرض وقد فرضنا  
 الصورة المعقولة بصورة مجردة من اللاحق الغريبة فاذا ان لم يكن  
 بعد ولما اقول الى الخلف اللازم من جهة مقادنة ما يقبل القسمة من المقدار  
 بقوله وكيف لا وهي عار من لها بسبب ما فيه قدر في اقل منه يلازم فان  
 احدا القسمين هو حافظ للنوع الصورة ان كان مشاها فالصورة التي  
 جردناه معتادة بعد بهيئة غريبة من جميع ان تفرق او زيادة او نقصان  
 واختصاص بوضع فليست هي الصورة المفروضة اقول وذلك لان القسمة متعارضة  
 لها بسبب شئ منه ذو مقدار في اقل منه كفاية فان احد القسمين ان كان  
 متشاهما للقسم الآخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذا ان  
 الصورة التي فرضناها مجردة كانت مغساة بعد بهيئة غريبة من جميع  
 اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او تفرق اذا اعتبر انفسا من القسمين  
 او زيادة اذا اعتبر حصوله من انقضاء احد القسمين الى الاجزاء او نقصان  
 انما اعتبر بقا المعقولة بعد حذف احدها منه واختصاص بوضع كان  
 التسمية الى جزئين متشاهمين لا يعرض الا للاحاديات فهو يقتضي وضعا  
 ما لا محالة وقوله فليست هي الصورة المفروضة اشارة الى الخلف قوله  
 واما الصورة الجسمية والخيالية فيقتصر ملاحظة النفس جزاها جزئية  
 متباينة للوضع مقارنة لهيات غريبة مادته الى ان يكون رسمها ورسمها  
 في ذي وضع وقبول الانقسام اقول لما فرغ من امتناع حلول الصورة المعقولة  
 في الجسم وما يتبعه بين وجوب حلول الصورة الجسمية والخيالية فيه ليعلم الفرق  
 بينهما وذلك لاننا اذا احسنا كوجه الشبان مثلا او تحيلنا فلا بد من  
 ان يلاحظ النفس اجزاء له متباينة الوضع مقارنة لهيات غريبة



مادية كالعين والاذن والفم فان صورة العين اليمينية يدرك في مساعدة وجه  
 لرحيل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فيها متباينان بالوضع وايضا كونها  
 على بعد مخصوص بينهما وكون احدهما في جهة من الاخرى غير  
 جهة الاذن هيأت غريبة مادية يقارنها وتلك الملاحظة يفتقر الى ان  
 يكون رسمها الحس ورسمها الخيال في وضع وقبول انقسام اى في شئ ها دى  
 والرسم هو الاثر الاحق بالارض وهو بالحسوس والى كالات الحس منها يجدر  
 اثر الشئ والرسم هو الاختراع احدى النفس الذى يحصل من الطبائع في  
 الشئ الذى طبع عليه ولذلك يسمى الروح الذى يختص به التباين وشمها  
 وهو بالخيال والى لان صورها منطبقة بالخيال من الطبائع هو المدرك بالحواس  
 وفي قوله الشئ ملاحظة النفس للصورة الحسية والخيالية تصريحا بادراك  
 النفس لها ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه انه لا يعمل بذلك واعتبره القاضل  
 المشارح بان الصورة العقلية في النفس الجبروتية ليست بحجة مكملة  
 قد سبق ذكره وقوله ولو صفات الصورية العقلية مجردة عن الواحق لكان  
 كافيا في بيان تفرق النفس لاننا نقول كمال حال في متخير فهو ذو وضع  
 وكل ذى وضع فليس مجردا عن الواحق والصورة العقلية مجردة فهي ليست  
 بحالة في متخير ليس بقدر في الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب  
 لا ينافي في صحة اخرى عليه والتستين قد اوردت تلك الحجة ايضا في اكثر كتبه  
 حق المختصر المرسوم بقانون الحكمة لكنه اوردتها على وضع وانما  
 اختار ههنا الحجة المذكورة التي هي قولنا المرسم بالمعقول الواحد ليس منقسم  
 والجسم منقسم كندارج وجوب كون الصل الخيالية جسمانية تحتها على  
 وجه انظر كما اشار اليه واما اعتراضه المستفاد من الشئ ابي البركات  
 هو ان الهيولى غير ذات حجم وقد حكتم بانطباع الجسمانية والمقدار فيها فلم  
 لا يجوز انطباع الحسوسات في النفس والجواب عنه ان الهيولى انما يتحصل  
 موجودة ذات وضع بذات لا انطباع والنفس لا يجوز ان يصيب ذات وضع  
 البتة فنقوله هب ما ذكرتموه يقتضى كون الصورة الجسمانية والخيالية

جسمانية فالجواب انهم لم تقسكو في ذلك هذه الجهة بل بنيتها وهم وتفسير  
 ادلعلك تقدر الصورية العقلية قد ينقسم باضافة زوايد معنوية  
 اليها فتسمى المعنى الجنسي الواحد اتي بالفضول المتنوعة والمعنى النوعي الواحد  
 بالفضول فاستمع اقول الوهم من هذا الفصل هو الاحتمال الثاني  
 من الاحتمالين المذكورين وهو ان ينقسم الصور العقلية الى جزئيات  
 لها واعلم ان قسمة الكل الى الجزئيات انما يكون باضافة زوايد معنوية  
 اليه وتلك الزوايد قد يكون اما مقومة لما هيئات الجزئيات او غير مقومة  
 فان كانت مقومة كانت مقسوما وحكا كانت القسمة بقسمة المعنى الجنسي الواحد اتي  
 بالفضول الذاتية كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه اى الانسان  
 وغيره وان لم يكن مقومة كانت عرضيات ولا يظهر اما ان يكون الحاصل بعد  
 اضافتها الى ذلك الكل قابلا للشركة او لا فان كانت القسمة ما فتسمية  
 المعنى النوعي الواحد اتي بالفضول العرضية الانسان بالسود والبياض الى البشر  
 والاسبياضان وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بما فتسمية المعنى  
 النوعي الواحد اتي بالفضول الجزئية الشخصية وانما المراد من الشيف هذا التقسيم  
 لان الحاصل فيه لا يكون مقوم لا بل يكون محسوسا قوله انه قد يجوز  
 ذلك ولكن فيه يكون الحاق كل بكل يجعله صورة اخرى ليس جزءا من الصورة  
 الاولى فان المقبول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاتا في معقولية الى معقوليات  
 نوعية وصفية يكون محسوسا حاصلا للمعنى الجنسي او النوعي ولا يكون  
 نسبيا الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاخر اى بل نسبة الجزئيات  
 لو كان المعنى العقل الواحد البسيط الذي سبق بفرضنا له ينقسم فختلفات  
 بوجهه لكان غير الوجه الذي يشكك به او لا من قبول القسمة الى  
 المشتقات وكان كل واحد من اجزائه هو اى بان يكون البسيط  
 الذي كلامنا فيه اقول هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو ان  
 هذه القسمة يجوز ان يكون يقع في الوجود بخلاف القسمة  
 المتقدمة لكونها بالحقيقة لا يكون قسمة بل هي تركيب ثلاث

الصورة الكلية كالحيوان بصورة كلية اخرى كما لنا طرق يجعلها صورة  
 ثالثة كالانسان ليس الحاصل جزءاً من الصورة الاولى اعني الحيوان فان العقل  
 الحق كالحيوان لا ينقسم ذاته في معقولات الى معقولات نوعية كالانسان  
 لا ينقسم الى معقولات صنفه كالعرب والعجم يكون مجموعها حاصل معنى  
 الانسان وايضا لا يكون نسبة هذه الانواع والاضافات الى الحيوان او الانسان  
 المقسومين نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد  
 البسيط الذي استدل لنا به على تجريده محله ينقسم بختلافات توجهه كالجنس والفصل  
 وكان غير الوجه الذي يشك به قبل هذا من قبوله القسمة الى اجزاء متشابهة  
 كالجسم وان كل واحد من اجزائه البسيط الذي لا ينقسم كجنسه  
 العالي اولى بان يجعله البسيط الذي استدل لنا به لئلا يعبر عن شك من وجه  
 اخرى اشأ مرة انك تعلم كل شئ يعقل شيئاً فانه يعقل بالقسوة  
 القريبة من الفعل انه يعقل وذلك عقل منه لذاته وكل ما يعقل شيئاً  
 فانه ان يعقل ذاته اقوى يريد بيان ان كل ما قل هو معقول وان معقول  
 ما يريد ذاته فهو عاقل وابتدأ بالاول فقله كل شئ يعقل شيئاً فانه  
 يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يفعله صغيراً قياساً وانما قال بالقوة  
 القريبة لانه جعل القوة ثلث مراتب بعيدة هي العقل الحيواني وهو سطة  
 هي العقل بالملكة وقريبة هي العقار بالفعل وهي التي يقتضي ان يكون  
 للعاقل ان يلاحظه معقوله من شأء فالمراد ان كل شئ يعقل شيئاً  
 فانه ان تعقل بالفعل متى شأء ان ذاته عاقلة لذلك الشئ  
 وذلك لان تعقله لذلك الشئ هو حصول ذلك الشئ له ويعقل  
 لكونه ذاته عاقلة لذلك الشئ هو حصول ذلك الحصول له ولا شك  
 ان حصول شئ لشئ لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره  
 معتبراً بالفاضل الشارح استدلنا بقول الشيخ انه يعقل بالقوة  
 القريبة من الفعل ان العقل بالقوة ليس فيها شئ بالقوة  
 على ما سيأتي فهو لما يعقل قال وكان من الواجب ان يقول فانه

يمكن ان يعقله بالا مكان ليكون متناولاً النفس الا شأنا نسبة  
 أقول الا مكان يقع على الامكانات البعيدة حتى على دأبم العدم من غير  
 ضرورة ولذلك لم يعبر به الشيعيون عن المقصود ومن هذا الموضع وغير بالقوة  
 القريبة التي في ذكرها والمراد ان تعقل الشيء يشتمل على تعقل صده ويزد ذلك التعقل  
 من التعقل بالقوة القريبة بالمشتمل على التوجه هو التعقل لا التعقل وكون  
 التعقل بحيث ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة  
 بسبب يرجع الى ذاته لا ينفك في ذلك ففذه صغرى القياس وقال  
 الفاضل المشايرح انه يدعي واما كبرى القياس فيدل عليها قوله  
 وذلك عقل منه لذاته يعني تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء <sup>عقل</sup>  
 لذاته لوجه فان العلم بالمصدق علم بتصور الموضوع الست أقول هو علم  
 بتصور الموضوع فقط بل وعلم بتصور المجموع وعلم ما شأنا وما نتيجة  
 بتصوره فقول له لكل ما يعقل شيئاً فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا  
 كل شيء يعقل شيئاً فله ان يعقل فله ان يعقل ذاته من شاء كوان  
 ذاته عاقلة لذلك الشيء وكل ما له ان يعقل كوان ذاته عاقلة لشيء  
 فله ان يعقل ذاته وكل شيء يعقل شيئاً فله ان يعقل ذاته قوله وكل  
 ما يعقل من شأن ماهيته ان يقارن معقولاً اخر ولدك يعقل ايضاً مع  
 غيره وانما يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا بحالة أقول يريد ان يبين  
 ان كل معقول فهو عاقل لا مكان بشرط سيذكره وذكر  
 او لا ان كل معقول من شأن ماهيته ان يقارن معقولاً اخر فبينه  
 من وجهين احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شأنه مقارنة  
 الغيرة منته ان يعقل مع الغيب والتناهي ان كونه معقولاً هو كونه  
 مقارناً للعاقل قوله فان كان مما تقدم بذاته فلا مانع له من حقيقة ان يقارن  
 العن المعقول أقول هذا هو الشرط المذكور القيام بالذات والمعنى ان كان  
 معقول قايماً بذاته فلا يتغير من حيث ذاته ان يقارن به معقول <sup>وسبب</sup>  
 الاحتياج الى الشرط ما سيذكره في الفصل الثاني هذا الفصل قوله المهم

الا ان يكون ذاته معقولة في الوجود بمقارنة امر مانعة من ذلك من عادة او شئ  
 اخر ان كان اقول قد ثبت فيما مضى ان مقارنة المادة ولو احققها مانعة عن كون  
 شئ معقولا ذاته انما يصير معقولا بتجريد ما فيها من كل شئ يكون في الوجود  
 مشبها لمقارنة المادة ولو احققها وان كان قابلا بذاته كالجسم  
 فهو خارج عن الحكم المذكور يقال منوت الشئ او فعلية اي ابتليبه وقوله  
 او شئ اخر ان كان يمكن ان يجعل على الصورة المعقولة المجردة فانها لا يعقل  
 اذا كانت قائمة لعقل اخر ان كانت تعقل اذا كانت قائمة بذاتها  
 قوله فان كانت حقيقة مسلمة لم يمنع عليها مقارنة الصورة العقلية  
 اياها فكان ذلك لها بالامكان ومن ضمن ذلك ان كان عقله لذاته اقول  
 ان كانت حقيقة مسلمة لذاته عند قائمة لجانب لا لميتة غير تلك  
 الحقيقة بحسب ذاتها ان يقارن بها الصورة العقلية فكانت قائمة تلك الصق  
 بالامكان فان معنى العقل هو حصول الصورة العقلية عند ما تفي طين ذلك  
 امكان عقله لذاته لان يعقل غيره ليس تضرر بعقل كونه معقولا له  
 بالقوة وهو يتضمن بعقله لذاته وتقدير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك  
 امكان عقله لذاته فثبت اذن ان كل معقول قابلا بذاته عاقل لغيره ولذا  
 بالامكان وقد ثبت من الحكم الا قبل ان كل عاقل شئ فهو معقول  
 لذاته قتال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان  
 ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقل بالامكان العا  
 و تبرهانه ان كل مجرد ان امكان ان يعقل غيره  
 امين ان يعقل ذاته لكنه امين ان يعقل غيره بيان بشرطية ان كل من تعقل  
 شيئا فيمكنه ان يعقل تعقله لذلك الشئ وكل من امكنه ذلك امكنه ان تعقل  
 ذاته و بيان صدق المقدم ان كل مجرد ليس ان يكون معقولا مع غيره وكل  
 ما هو كذلك ليس ان يقارن غيره فان كل مجرد يمكن ان يقارن وهذه  
 المقارنة لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس بالمقارنة  
 وتتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه ثم فقد صحته الشئ على وجوده

المتأخر عنها فاذن المحرر مسلم وحديث العقل او في الخارج يلزمه صحة  
 مقارنته الغير ولا يصح للعقل الا المقارنة فاذن كل مجزئ يصح ان  
 يعقل غيره واقوله انه ان اراد ان يجعل المذكورين في هذا الفصل حكما  
 واحدا فجعل الحق استثنائية وجعل الاول بيان الشرطية والثاني بيان  
 الاستثناء ولا ظهر ما قد فهمنا فقرأ عرض على قوله كل مجزئ يصح ان يعقل  
 غيره بات قال اما قوله كل مجزئ يصح ان يكون معقولا ليس بيد يهتق  
 فهو محتمل الى برهان خصوصاً مع اعتراضكم بان حقيقة الباكري تعالى  
 وحقايق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة فبشر واجاب عنه ان الحكم  
 بان كل مجزئ يصح ان يكون معقولا ليس مما ذكر الشبهة في هذا الفصل  
 بل هو مستكبر في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية  
 والخيالية والعقلية وقد مر الحكم الام فيه فإيراد الاعتراض هنا غير مناسب  
 وحكوت ذات الباكري تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس اليها  
 يقتضي تعقلها في نفسها فاقال وان سلمنا فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل وحده  
 يصح ان يعقل شيئاً تعقلها وكيف يحكم باصنافهم ذلك من يحكوت ظاهره ذهب  
 ان العلم بالشيء العلم بغيره لا يحتمل ان الجواب ان تعقل كل موجود يستلزم  
 ان ينشأ من صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الامور  
 العامة ولذا الحكم بغيرهم بات التصور لا يتعري عن تصديق ما والحكم  
 بشيء على شيء يقتضي مقارنتهما في الذهن فاذن لا شيء يصح ان يعقل وحده  
 الا ان يصح ان يعقل مع غيره فاقال وان سلمنا فلا يرد من دليل علوان كل  
 مجزئ فانه يصح ان يعقل مع كل ما علاه حتى يفرض عليه ان كل مجزئ  
 فانه يصح ان يعقل الاشياء والجواب ان المطالب اثبات العاطلية لكل ما يفرض  
 مجزئاً وكيف فيه صحة مقارنته للعقول واحد واثبات صحة تعقل  
 كل الاشياء لكل مجزئ فتبين لم يدعه الشرح هنا وليس في تقرير كلامه  
 اليه حاجة فاقال وان سلمنا فلم قلتم ان صحة المقارنة يكون في الخارج  
 ولم لا يجوز ان يكون مشروطة بان يكون في النفس قوله لو توقف صحة

المقارنة على حصول المجردة في النفس لزوم تأخر صحة الشيء عن وجوده معالطه  
 فإن المقارنة جنس تحت ثلثة انواع مقارنة الحال للحل ومقارنة احد  
 الحالين للآخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شئ صحة الحكم لمساكن  
 الانواع عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال للحل من غير  
 عكس كذلك الصورة وباقى الجواهر وبالعكس قال فاذا اثبت ذلك كان  
 توقف صحة مقارنة المجردة لغيره الى مقارنة الحالين على حصول المجردة في  
 العاقل الذي هو مقارنة الحال للحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع  
 آخر ولا يلزم منه محال وتبديران لا يكون احدهما متوقفا على الآخر  
 لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث  
 الذي لا يتصور تعقل المجردة الا به والجواب ان حصول نوع من المقارنات  
 كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الجهة المشتركة  
 وهي كافية في تقرير الحجية ثم قال ولئن سلمنا ان هذه الانواع متساوية لكن  
 لا يلزم من صحة حكم على مهيئة عند كونه في الذهن صحة عليها في الخارج  
 فان الانسان الذهني يحتاج الى موضوع بخلاف الخارجي والخاسر  
 حساس متحرك بخلاف الذهني والجواب ان اعتبار حصول الانسان في  
 الذهن من حيث هو مهيئة الانسان غير اعتبار حصوله في الذهن من حيث  
 هو صورة ذهنية كما مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والثاني هو  
 الصورة المتعقلة للانسان وهي محتاجة الى تعقل مثل الاول والعقل  
 اذا حكم على الانسان باعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم  
 على الانسان الخارجي بل حكم على الذهني وحده وهذا المرحوم بصحة  
 مقارنة المجردة بغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث مهيئة  
 ثم قال ولئن سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز ان يكون في الخارج مانع  
 من وجود الحكم كما ان الحيوانية التي في الانسان يصح عليها من حيث  
 الحيوانية التي في الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية فنقول فضل الفرس  
 الا ان فضل الانسان منعها عن ذلك والجواب عنه ما يورد الشيخ

فصل مفرد وهم وتنبه اولئك بقول ان الصورة المادية  
 في القوام اذا جردت في العقل زال عنها المعنى المانع فاما لا ينبت اليها انها  
 تعقل قول قد تبين من قبل ان المانع من كون الشيء معقولاً هو اقترانه  
 بالمادة والمجردة عنها بذاته معقول بذاته والمقترن بها يصير بتجريد العقل  
 اياه معقولاً وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول فالوهم  
 في هذا الفصل مثول عن الصورة المادية التي جردها العقل وصارت  
 معقولة انها اذا كانت صورة اخرى معقولة فلم لا يصير ما قلناه مع ان  
 المانع زایل والمقارنة حاصلة وبالجمله فهو سؤال عن العلة المقتضية  
 لا شتر الى المذكور في الفصل المتقدم قوله عجائبك لا تها لست مستقلة بقوامها  
 قايمة لما يحلها من المعاني المعقولة بل امثالها انما يقاسرناها معان معقولة تترسم  
 بها لا هي بل القابل لها جميعاً فليس احد لها اولى ان يكون مرئياً بالآخر من  
 الاخر به ومقاسرتها غير مقارنة الصورة والمتصور له واما وجودها في  
 الخارج فمادى لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب  
 ما فرضناه اذا قارنه معقول كان له بالامكان جعله متصوراً اقول  
 والجواب ان تلك الصورة لما لم يكن في العقل مستقلة بقوامها قابلاً  
 لغيرها من المعاني المعقولة لم يكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت  
 حاصلة معها في شيء آخر وليس واحد من الصورتين الحاصلتين في شيء  
 واحد لقبول الاخر اولى من الاخر لقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلاً  
 للآخر لكان كل منهما قابلاً لنفسه وهو محال ولما لم يكن واحد منهما قابلاً  
 للآخر فلا واحد منهما حاصل للآخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل  
 فاذا كان واحد منهما باقلاً للآخر بل قبل لها هو الشيء المتصور بها لا انها حاصلة  
 فيه واما وجود تلك الصورة في خارج العقل فمادى غير مجرد والمادة  
 مانعة من كونها معقولة فضلاً عن كونها عاقلة فاذا لم يكن ان  
 يكون تلك الصورة عاقلة في حال من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا فيه  
 اي الشيء العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه



محض معقول عام فالإله فكان له بلامسكات العام ان يتصور سرية  
 وانفعله فان كان مستقلا بالقيام شرط فيكون الشيء عاقلا وظهر من ذلك  
 ان كل ما قل معقول وليس كل معقول عاقلا واعتبر من الفاضل الشارح بان العنصر  
 المعقولة الخالية في شيء واحد لا يمكن ان يكون متماثلة لا مستناع حسب ميع  
 الامور المتماثلة ولاها صورا كاشيا مختلف بالموتيات فاذا هي مختلفة  
 وتكون يمكن ان يكون بعضها اولى بالمجلية وبعضها بالكالية الا ان  
 ان الحركة لها طبعات البطل بالموتية صارت بالمجلية اولى والجواب ان يكون  
 احد الشيتين بالمجلية اولى من الآخر يقتضي اختلا فيهما بالمسببة ما عكس  
 هذا الحكم فغير واجب والحركة ليست محل البطل لا اختلاف موقيتها  
 والا كانت محل السوء ايضا بل كان البطل ايضا محلا لها اعلم محل البطل لكونه  
 هيئته لها وكونها متصفة بها وهما لا يمكن ان يقال احد المعقولين  
 مع تشابههما فالنسية الى المحل هيئة وصفة للآخرى وكيف وكل  
 واحد منهما ما من جمل لا مع الآخر بحسب مهيبة وبحسب معقول فاذا ليس  
 احدهما بالمجلية اولى من الآخر ثم قال ولئن سلمنا ولكن ذلك اعتراف  
 بان مقارنة الصفة لهما الى الهمها غير مقارنتها للحال فيها لان الاولين حاصلا  
 والثالث متمتع وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا  
 ولا يلزم من صحة صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو المقضى لكونه  
 عاقلا والجواب انه لم يستدل بصحة القسمين الاولين على صحة الثالث بل استدلال  
 من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التي هي معنى يشترك الجميع فيه  
 فقط ثم بين انه احد الشيتين اللذين يصح مقارنتهما في محل يقومان به  
 ان كان قايما بنفسه كاعماله ولا لآخر وذلك لحصول الآخر فيه واستدل  
 على الجزء المشترك من القسم الثالث بالتسمين الاولين وعلى الجزء الخاص به  
 بالفرق والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذي كلاما فيه جوهر  
 مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه واعلم انه لم يجرى كبريا مستناع  
 القبول على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل هو كشره الى غير ذلك

لا اختصاص له بالقابلية ولا بالآخر بالمقبولية ولا بالقوى الحيوانية  
 عند مدركة لما يحل معها في محلها واعتراض ايضا على قوله بالا مكان  
 جعله متصورا بانه اعترف بان تصور العاقل للمعقول امر وراء المقارنة  
 وعند ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى المعقول قد يقارن  
 الجوهر المستقل بقوامه كالعقل ليس لا في غير مجرد بل معنى الغواشي الغريبة  
 فانه يصير مجردا بحسب اعدادات ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر يتجده عقلا  
 بالملكة وانما يكون هذا الخرج من القوة الى الفعل بالا مكان الخاص فحكم  
 الشيء بالا مكان العام ليكون هذه الصورة ايضا داخله فيه ولا يلزم  
 من ذلك مغايرة التحلل للمقارنة بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة  
 وهم وتسمية او لعكس نقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له  
 بحسب ما هيته النوعية فله مانع من حيث شخصية التي يفصل بها عن  
 من معناه في قوة عاقلة يعقله **اقول** لما استدل بصحة مقارنته مهية  
 الجوهر العاقل لساير المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة يعقلها  
 على صحة مقارنته اياها عند كونه قائمة بذاتها بوجه عليه الشك من جهتين  
 احدهما ان يقال للمقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير الثاني ان يقال  
 لها ما نعم يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجه  
 المقارنة بلحدي الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت المهية عند ارتباطها  
 في العقل مجردة عن اللاحق الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران  
 بها لم يحتمل لحيث شئها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشئ المانع  
 اللاحق من حيث شخصيته التي يفصل بها عن المرتسم من معناه في فتوة  
 عاقلة فان المرتسم فيه هو نفس المهية المجردة عن جميع اللاحق الغريبة  
 لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا باصرا خارجي وقد  
 هو الفرق بينهما والاشخاص ما يفصل عن المهية النوعية بين وايد يضاف  
 اليها ما يدرك بالشرط اللاحق من حيث شخصيتها التي يلحقها اعتبارا كونها  
 صورة عقلية ليس فيها كذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والفاضل

الشارح سلام تميز بين الاستعدادين او ردهما جميعاً **قوله** فيكون جوابك  
 تقرير الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازماً للمهية النوعية  
 غير منفك عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان يكون  
 لازماً بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم  
 الى ثلاثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما  
 القسم الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازماً للمهية فيقتضي كونها  
 مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة او بذاتها وعلى هذا  
 التقدير كون الشك سافراً واما القسم الاول من اقسام الثلاثة  
 وهو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود  
 المقارنة فباطل لان الشئ يجب ان يستعد ولا يصفه ثم يحصل له تلك  
 الصفة ويستعد معها لحصولها الا وهو لا اذا كان الاستعداد لصفة  
 اخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعدادات للمعقولات الثابتة في الذي يحصل  
 بعد حصول المعقولات الاول واما القسم الثاني فيها وهو ان يكون  
 حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لاستناع حصول صفة  
 لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول  
 الاستعداد ~~في~~ وجود المقارنة فيقتضي في هذا الموضع ان يكون ذلك  
 الاستعداد بحسب المهية كما كان في القسم الاول وذلك لان المهية قبل  
 المقارنة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون  
 هناك شئ يفيد بها الاستعداد غير ذاتها وحين يسقط الشك وليرجع الى المتيقن  
**قوله** فنقول ان هذا الاستعداد لتلك المهية ان كان من لوازم المهية كيف  
 كان فقد سقط الشك **اقول** اشارة الى القسم من القسمين الاولين  
 معني كيف كانت ان المهية سواء كانت في العقل او في الخارج **وقوله**  
 وان كان انما مكشبه عند الامتناع في العقل **اقول** اشارة الى القسم المنقسم  
 الى اقسام الثلاثة ولا امتناع في العقل وان لم يكن بانفرادة متقارنة معقولين  
 حالين في محل لكنه مقارنة حال المحل هما معقولان فهو ايضا مقارنة

الهيئة العقلية وقوله فيكون الاستعداد اما يستفاد مع حصول  
 الاكتساب له اقول اشارة الى القسم الاول من الثلاثة والفاء في قوله  
 فيكون يقتضي العطف على قوله بكتسبه والمعنى ان الهيئة ان كانت انما يكتسب  
 الاستعداد عند الاستفاد في العقل الذي هو المقارنة فمكان حصول الاستعداد  
 المستفاد مع حصول الاكتساب له وقوله فيكون لم يكن استعدادا بل  
 حق حصل فاستعد له اقول اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء في قوله  
 فيكون لجواب الشرط المذكور في قوله وان كان انما يكتسبه والفاء على  
 الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد اما يستفاد مع حصول الاكتساب  
 جوابا للشرط وبيان الفساد القسم الثاني من القسمين الاولين فتخير لذلك  
 في تفسير الفاظ الكتاب وقد راجعنا الذين تفرغوا لهما وترك المتن غير مفسر  
 قوله ولم يكن استعدادا للشيء وقد كان ذلك الشيء وحدث اقول اشارة  
 الى القسم الثاني من الثلاثة وبيان فساد ما كان في قوله وقد كان تأمة  
 يعني حصل وهذا كله محال نظير لفساد القسمين المذكورين والغرض نتائج  
 القسم الثالث الباقي من الثلاثة يجب ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة  
 فهو الهيئة اشارة الى القسم الثالث من الثلاثة وبيان انه راجع الى كون  
 الاستعداد لا استعدادا للهيئة وقوله بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعضها  
 يتلو المقارنة الاولى اقول اشارة الى ما ذكرناه من كون الاستعداد استعدادا  
 اخرى غير الحاصل وهذا قد تم الجواب قوله وكذلك فاعلم ان الهيئة المعينة  
 استعدادا كلي فحصل له فان لم يكن له خروج الفعل فلان طول الكلام فيه  
 فكيف في المعنى المحقق النوعي وهذا قول جواب لسؤال آخر تقريره ان يقال المعنى  
 المشترك الجنسي الحيوان مثلا اذا كان مقارنا لفصل كالكلام لم يكن  
 مستعدا للمقارنة فصل آخر كالحصاة فاذا اجاز ذلك فلم يجوز ان يكون  
 الهيئة المعقولة عند كونها قائمة بذاته غير مستعدة للمقارنة وان كانت عند  
 كونها قائمة بالبقوة العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنسي من حيث  
 طبيعته الجنسية مستعدة لكل واحد واحد من الفصول التي يقارن به

مقارنة مقوم لوجوده محصل لا نية فان لم يكن لبعضها كالفصول مثالا  
 خروج الى الفعل فلو وجد ما نفع كالتأطيق سيقوم المعنى الجسدي وحصله نوعاً  
 آخر وأخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة  
 الفضول فزال ذلك الاستعداد بوجود هذا المانع لا مع كونه على طبيعة  
 الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول ما دامت  
 طبيعته الجنسية باقية وإذا كان حال الجنس الذي لا يتحصل وجوده الا بالحقا  
 كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها  
 مستعدة لمقارنة اعراض يلحقها حق شئ غير محتاج اليها اي يكون  
 الانواع باقتضاء الاستعداد لمقارنتها ما دامت على طبيعتها النفسية  
 اولى من الاجناس ولما كانت الموهبة المعقولة التي نحن في قصتها نوعية  
 محصلة غنية عن مقارنته ساير المعقولات فهي باستلزام استعداد مقارنتها  
 بحسب الذات في جميع الاحوال اولى من غيرها تكفي به انك اذا حصلت  
 ما اصلته فملت ان كل شئ من شأنه ان يصير صورة معقولة وهو ما يبرر بالذات  
 فانه من شأنه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شأنه ان يعقل ذاته  
 هذا ظاهر وهو تدبير لما بينه في الفصول المتقدمة وكما من شأنه ان يجب  
 له ما من شأنه ان يكون من شأنه ان يعقل ذاته فلا يجب له ان يعقل ذاته وهذا  
 وكل ما يكون من هذا القبيل غير حاير عليه التغير والتبدل اقول قد تبين  
 فيما مضى ان المهيئات المعقولة انما يكون مجردة عن اللواحق القرينية غير مقارنته  
 الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها فكان منها مجرداً بنفسه وباحوال نفسه لا بتجديد  
 العقل يا كالعقول المقارنة وما قبلها كان من شأنه ان يجب له  
 ما من شأنه لا دماً لمقتضى لما من شأنه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك  
 مانع وما يقتضيه ذات الشئ ولا يمنع ما نفعي كون لا محالة واجباً ما دامت  
 الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل  
 فاذن يجب ان يكون ما هو هكذا معقولا عاقل لذاته ولما يجب ان يكون  
 معقولا وما كان مجرداً بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس

المفارقة بالذات التي هي اهم افعالها بالنظر في الماديات لا يكون من شأنه  
 ان يجيب له ما من شأنه لو قوت ما من شأنه على غيره بل يجيب من ذلك ما يكون  
 مستتجرا لا سبابه ويمتنع ما يفوته بعضها وقد تم الكلام في ادراك النفس و  
 يبقى الكلام في تحريكها **تكملة** النمط بذكر الحركات عن النفس تبيينه لعلاك الآلات

لشدة على ان نسمع كلاما في القوى النفسانية التي يصدر عنها اعمال وحركات

فليكن هذه الفصول من هذا القبيل معناه ظاهر اشارات اما حركات حفظ البدن  
 وتوليدته فهي نظرات في مادة الغذاء اقول يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة  
 الى النفس النباتية التي يفعل افعالا مختلفة من غير ارادة والى القوى التي هي مبادى  
 تلك الافعال وهي التي تسميها الاطباء قوى طبيعية وأعلم ان النفوس انما  
 يعيىض على الابدان المركبة بحسب قرب افرجتها من الاعتدال وبعد ها عنه  
 كما مر ولا بد في الاموجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع وينبعث ايضا  
 من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحياة يكون الله لها في افعالها وخادمة  
 لقواها وهي الحرارة الغريزية والحرارة ان تقبل ان على تحليل الرطوبة كانت

الموجودة في البدن المركب وتبعها على ذلك الحرارة الغريزية من خارج  
 فاذن لو لا شئ يصير بدلا لما يتخلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد  
 المتمزج لا نصال النفس به ففسد التركيب فالعناية الالهية جعلت النفس  
 ذات قوة يتخذ ما يشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله الى ان يشبهه بالعقل  
 فيضعفه اليه بدلا عما يتخلل وهي قوة لا يخلو ذات نفس الرضية عنها  
 ثم لما كانت الاسطوانات مبدئية الى الانكسار ولم يكن من شأن القوى  
 الجسمانية ان يحركها على الانبياء ابد كما سيأتي بيانه وكانت العناية الالهية  
 مستبقية للطبايع النوعية دايما تقدر بقاؤها بتلاقي الاشخاص اما فيهما  
 لم يرتعدا رجما كرجائهما لبعده عن الاعتدال واسعة عرض مزاجه فعلى سبيل  
 التوالد واما فيما يتعذر ذلك لقربه منه وضيق عرض مزاجه فعلى سبيل  
 التوالد وجعلت نفس الاخر ذات قوة تتخلل من المادة التي تحصلها الفاذنية  
 ما يجعلها مادة شتى من نوعه ولما كانت المادة المتخللة التوليد لا محالة

اقل من المقدار الواجب لشخص كامل اذ هو محروكه من شخص جعلت النفس المديرة  
 لها ذات قوة يضيف من المادة التي يحصلها الغذائية شيئاً فشيئاً الى المادة المختلة  
 فيزودها بمقدارها في الاقطار على تناسب يليق باشتصاص ذلك النوع  
 الى ان يتم الشخص فاذن النفوس البدائية النامية انما يكون ذات ثلث قوس  
 يحفظها الشخص اذا كان كاملاً ويملكه مع ذلك اذ كان ناقضاً <sup>ليست</sup>  
 النوع بتوليد مثله وهي المسماة بالغاذية والنبوية والمولدة للمثل فظهر من ذلك  
 ان افعال جميع هذه القوى انما يتم بتصرفات مادة الغذاء <sup>قوله</sup> لتمامه الى اشارات  
 سد البديل ما يتحتم الى غاية فعل الغاذية او ليكون مع ذلك  
 زيادة في النسبة على تناسب مقصود محفوظ في اجزاء المفتدى في الاقطار  
 هذا الخلق اشارة الى غاية فعل النامية والحركة من ذلك فضلة بعد مادة ومنتزعة  
 الشخص اخر اشارة الى غاية فعل المولدة وهذه ثلثة افعال لثلاثة قوى قول  
 اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى اولها الغاذية ويحتمل  
 الجاذية للغذاء والماسكة للجذب الى ان تضمد الهاضمة المهرية واللاصقة  
 للثقل اشارة الى تقدير الغاذية على النامية لتقدم فعلها على افعالها وعلى  
 خدامها الامر يعجب حسب الافعال الاربعة على الترتيب الذي ذكر  
 قوله والثانية القوة النامية الى كمال الشوا قول لما كان  
 الانماء والتوليد معا محيين الى كثرة المادة المبعد تحصيلها والتصرف  
 فيها وكان الانماء اهم لاهم منه متعلق باكمال الشخص وانما احتيج التوليد  
 المشاكرون الشخص معرضا للفناء فجعل الانماء متقدماً على التوليد اعرض التقدم  
 والغاذية يتقدم هذه القوة في تحصيل المادة قوله فان الانماء غلب  
 الاسماء اقول الجو والسمن يشتركان في شيء واحد وهو الاندفاع الطبيعي المبذول  
 بانضياك مادة الغذاء اليه ويعتد فان باشيء منها التنااسب في الاقطار ومنها  
 طلب غايته ما يقصد ها الطبع وبها الاختصاص بوقت معين فالتمس يختص  
 بجميعها والسمن يخالفها حياً فاقبلها ويوافقها حياً فاولد تولد يقابل الجو والهزال  
 يقابل السمن قوله والثالثة القوة المولدة للمثل وينبعث بعد فعل

القوانين مستخدمة لها أقول هذه القوة ينقسم إلى نوعين مولدة ومصورة والمولدة  
 ينقسم إلى نوعين محصلة للنذر ومفصلة إياه إلى أجزاء مختلفة كالأعضاء  
 وهي التي يسمى محرر أو بالقياس إلى التي تغير الغذاء خلاصة التغذية والغاذية  
 والمهمة يتخذ من المولدة كما نرى قوله لكن النامية يقف أو أقول الغاذية في أول  
 الأمر لقوى على تحصيل مقدار أكثر مما يتحلل لصفر الجثة وكثرة الأجزاء الرطبة  
 فيها يجعل التنمية فيما فضل من الغذاء ثم يرجع عن ذلك كبر الجثة وزيادة الحاجة  
 بقاء أكثر رطوبات الأصلية الصالحة لتغذية الحرارة ثم يرجع الفريية ينصير  
 ما يحصله مساو لما يتحلل وتر يقف التنمية قوله ثم يقوى المولدة ملاوة فيقف  
 أيضا أقول عند القرب من تمام الفريية النفس للتوليد فيقوى المولدة  
 ملاوة أي حينئذ يقال النفس عند ملاوة من الدهر بفهم السيم وكسرة وضمة  
 أي حينئذ ويرهبه نقاذة عجزت الغاذية عن إيراد ما يتحلل بحيث لم يفضل  
 شيء يصرف المولدة فيه أو أخرف المزاج بسبب الاضطراب المفرط فصار  
 المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة أيضا قوله يبقى الغاذية عمالة إلى أن يعجز  
 يحل لأجل أقول إنما يحل لأجل عند عجزها عن إيراد البديل لسعة تحلل الأجزاء  
 والخراف المزاج عن الاعتدال وانطفأ الحرارة العريضة لعدم غذاها ووجوه  
 ما يضاهاها التمازاة وأما الحركات الانتشادية فهي أشد نفسانية أقول يريدان  
 يثير إلى الحركات المنسوبة إلى النفس الحيوانية التي يفعل أفعال مختلفة بإرادة  
 مباديها والحركة الاختيارية هي التي يصدر عن شيء يقدر على الفعل والمثل  
 ويتبين أي نسبتها إليه بحسب الإرادة برحج أحدهما وأما قال هذه الحركات أشد  
 نفسانية لأنها في الفعل لا رضية يصدر عما يصدر عنه الأفعال البنائية  
 من غير عكس وأعلم أن هذه الحركات مبادي أربعة مترتبة أبعد ما عن  
 الحركات هو القوى المدركة وهي الخيال والوهم في الحيوان والعقل العليل  
 بتوسطها في الإنسان ويدينها قوة الشوق فاتها تنبعث عن القوى المدركة و  
 تنبعث إلى شوق نحو طلب ما ينبعث عن ادراك الملازمة في الشيء الذي  
 ادراكا فاعاد مطابقا أو غير مطابق ويسمى شهوة وإلى شوق نحو دفع



غلبة انما ينبعث عن ادراك من افة في الشئ المكروه او الضار ويسمى غضبا  
 ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة وكما ان الرئيس في القوى المدركة  
 الحيوانية هو الوهم فالرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة وتليها الاجماع  
 وهو الغرم الذي يخرجهم بعد التردد في الفعل والتارك وهو المسمى بالارادة والكراهة  
 ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا للتنازل ما لا يشبهه وكما رها  
 لتنازل ما يشبهه وعند وجود هذا الاجماع يرجح احد طرفي الفعل والتارك  
 اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما وتليها القوة المستبثة في مبادي  
 العضل المحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها لسائر المبادئ كون الانسان  
 المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير  
 مشتاق ولا عازم وهي المبادئ الغريبة للحركات وفعلها تشبه الاعضاء و  
 امرها كالو يتساوى الفعل والتارك بالنسبة ف قوله اليها ولها مبادئ عازم مجمع  
اشارة الى اجماع المذكور مدعنا ومنقلا عن خيال او وهم او عقل اشارة  
الى المبادئ الجيدة تندرج عنها قوة عضلية دافعة للضار او قوة شهوانية  
جاذبة للضروري او النافع الحيوانيتين اشارة الى قوة الشوق المتوسطة بين القوي  
المدركة والاجماع فيطيع ذلك ما انبت في العضل من القوى المحركة الخادمة لذلك  
الامور اقول اشارة الى المبادئ القريبة المذكورة وقوله فيطيع ذلك اشارة الى ان  
 هذه القوى انما فيطيع الاجماع وتلك الامور اشارة الى المبادئ الثلاثة هذه القوى فان  
 الحركة بالحقيقة هي هذه والباقية امرة ولما ذكر كون الشوق منبعا عن القوى المدركة  
 وكون القوى مطبوعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق  
ف قوله اشارة الى الجسم الذي في طباعه ميل مستديم فان حركته من الحركات النفسانية  
 دون الطبيعية وادراكا بحركة واحدة ميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طابعا  
 بحركته وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له هارب عنه بالطبع ومن الحال ان يكون  
 المطلوب بالطبع متوقفا بالطبع او المهروب منه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون  
 ذلك في الارادة لتصور عرض ما يوجب خلاف الهيئات فقد بان ان حركته نفسانية  
 ارادية ف قوله يريدان يبين كون الحركات المستديرة الفكرية صادرة عن نفس فكيف

طبيعة والنفس الفلكية هي التي يصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة والطبيعة هي التي يصدر عنها افعال غير مختلفة من غير ارادة والافارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعدم الارادة لا يطلب شيئاً بتركه وواحد هار بما يفعل كذلك لتصوره من مرجع لذلك لا يتقارن لما كان المستندية طالبة لحدود واضاع تركها وهاربة عن حدها واضاع يطلبها لم يكن ان يكون طبيعية فاذا هي نفسانية وانما لم يحصل ان يكون شريفة لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طبعاً على كل شيء خارج عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهر مقدمة المعنى الحسي الى مثله يتجه الارادة الحسية والمعنى العقل الى مثله يتجه الارادة العقلية وكل معني يحمل على كثير غير محصورة فهو عقلي سواء كان معبراً بواحد شخص كقولك ولد آدم او غير معبر كقولك الانسان اقول هذه مقدمة لا ثبات النفس الملكية ولا تشمل على حكيم احد هما ان الارادة التي يطلب معنى حسياً كلقاء تريد وهذه اللغة مثلاً اذ اذ حسية اي متعلقة بحس محسوس والارادة التي يطلب معنى عقلياً كلقاء الحبيب مطلقاً مثلاً ارادة عقلية اي متعلقة بشئ معقول فالارادة اما حسية او عقلية والثاني ان المعنى الذي يحصل على كثير غير محصورة سواء كان معبراً بواحد شخص كولد آدم او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي ولا يضره في كونه عقلياً تقيد بالشخص وانما يتبدل بقوله غير محصورة لان المعنى الذي يطلق على كثيرين ربما يكون حيزاً كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس شامة الى عدة كثير من الناس المستعدين والحكام طاهر ان المتبادر حركة الجسم الاول الارادة ليست لنفس الحركة وانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما يطلب غيرها اقول يريد بان النفس الفلكية التي يصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفس الانسانية وانما خص الجسم الاول بالذكاء لانه في النمط الثاني اقام البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع سائر انواع الحركات عليه ولم يتعرض لسائر الاقوال فنقول الحركة لا يكون ان يقتضيهما الذاتان محركا لذات بحسب طبيعة الارادة او غير ذلك لان مقتضى الشئ يدوم بدوامه ولا يتبدل في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شئ له قرار فالحرك الفاعل انما يقتضيهما لانهما لا يتبدل شئ اخر يحصل بها فيكون ما يقتضيه لذاته ذلك الحرك هو ذلك الشئ

فاذن الحركة ليست هي من الكمالات المطلوبة لذاتها وقوله في تعريف الحركة انها كمال مبدأ  
اول لها بالقوة من حيث هو بالقوة لا يتقاضى لما ذكرنا لا لان محض كاليقها المتسوية الى الاول  
هو تاديتها الى كمال ثاني فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لها وما تقر هذا فنقول قد ذكرنا  
ان الارادة اما حسية او عقلية والحركة ليس من الكمالات المطلوبة لذاتها بل بحسب  
لا بحسب العقل فاذا زح حركة الجسم الاول الاسرودة ليست لنفس الحركة قوله وليس لا ولى بها  
الا الوضع وليس معين من جود بل فرض ولا يميز فرضي توقف عند بل معين كلى فتلك  
الارادة عقلية اقول غاية الحركة اما اين معين او وضع معين او كيف او كم كن تلك  
والارادة انما يطلب شيئا يكون حصوله اولي لها من لا حصوله ولما كانت ايضا والحركات  
متنوعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكرنا في خط الثاني فليس الا ولى لارادته  
الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يمنع ان يكن حاصلا للمطالب  
حاله كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي يطلبه تلك الارادة ليس بمعين  
موجود بل معين مفروض في الارادة نتيجة اليه بالحركة والتعين لا ينافي الكلية كانت كل واحدة كلى  
كلى فله مع كليته تعين يمتاز به عن ساير آحاد ذلك الكلى فاذن المعين المفروض لا يجب  
ان يكون جبرائلا بل هو اما جزئي واما كلى ما الجزئي فاذا حصل وقعت الحركة المتوجهة اليه  
عنده ولكن حركة الجسم الاول التي هي علتها لوجوبها ان يمنع ان يقف فاذن مطلوب  
الارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلى وتقييده بالجسم الجزئي الواحد كليته  
لما مر في المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كلى عقلية على ما مر ايضا في المقدمة فاذن  
الارادة للجسم التي هو مبدأ الحركة الوضعية عقلية قوله وتحت هذا اسر اقول الظاهر  
من هذه الشايات ان المباشرة لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته  
وان ليس هو المخرج عن مادته التي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والتسليم  
قد استدل بما ذكرنا على ان المباشرة للحركة ذوا دارة عقلية وقد تقر فينا مضى ان القوة  
الجسمانية ليس من شاغلان يعقل وان العقول التي من شاغلان يجوز لها ما من شاغلان  
ان يباشرة التحريك فاذن وجب ان يكون الفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة  
الانسانية من شاغلان يعقل ويباشرة التحريك ليكون ذا ارادة عقلية وليحصل  
منها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفا لوجه الجمهور منهم م يصحح الشين

واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر وافاضل الشاوش ذكر ان الشيخ تكلم في هذه السلسلة هذا الكتاب  
 في أربعة من اضع وذكر في جميعها ان ههنا من الكثرة لم يفصل القول فيه الا في الموضع الرابع  
 فالاول في هذا الموضع والثاني في آخر الفصل لما شتم من النمط سادس حيث قال وانما نفس السماء  
 هو صاحب سر اد لاخرته او صاحب لاكينة متعلق بها لينال ضررنا من الاستكمال ان كان فيه  
 سر والثالث في فصل الرابع عشر من ذلك النمط حين تكلم في كيفية تشبيه النفس بالعقل فقال  
 وانت اذا طلبت الحق بالمحاكاة فزها الاسم لك سر واصبر حتى والسر البر في الفصل التاسع من النمط  
 العاشر فانه قال هناك ثمران كان ما يلوحه ضرب من النظر مستقر لا الاعلى الراسخين في  
 بحكمة المتكافية ان لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادئ نفوسا باطنة غير منطبعة  
 في موادها بل لها علاقة ما كما تقول سنا مع ابداننا ففي هذا الموضع مخرج بحقيقة ذلك السر  
 فلبية الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص من جزئي فانه لا يخصص بخبري منه دون  
 آخر الا بسبب مخصوص لا محالة يقتضيه ليس هو وحده اقول يريدان يبين ان نفس  
 الفلك التي هي ذات ارادة عقلية هي ايضا ذات ارادة جزئية فالشارح الفاضل  
 جعل مبدأ الارادة الكلية نفسا مجردة ومبدأ الارادة الجزئية نفسا اخر ومنطبعة وذلك  
 في امرين ههنا ليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يتنغم ان يكون ذات نفسيين اعني ذات  
 ذاتين متباينين وهوالة لها معاكبل من ههنا لشيء ههنا لكل فلك نفسا واحدة مجردة  
 يفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتنغم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها  
 وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك القوى التي هي باعتبار  
 تحريكها قوة وباعتبار اخر صورة كما في نفوسنا وابداننا بعينها على ما صرح به فيما نقله  
 عنه هذا الفاضل من النمط العاشر فلنرجع الى المتن فقول له الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء  
 مخصوص من جزئي حكم كلي وباقي كلامه هو البرهان عليه وقوله الا بسبب مخصوص لا محالة  
 يقتضيه به اشارة الى كيفية ابتعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم  
 ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل الا مع التشعر  
 بهذا الدرهم قوله والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء اما يريده ويتجمل له عذاه  
 جزئي فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهذا لا يطلب الغذاء بحركة انما يتجمل له  
 على جهة الجزئية وان كان لو حصل له شخص آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليشك

دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده **اقول** هذا الزالة شك في على ما ذكره وهو ان يقال الحيوان  
ربما يريد تناول الغذاء مطلقا لا يتناول غذاء بعينه وذلك لانه حزينتنا ولى اى غذاء وحيده فارادته  
تلك كلبية لانها **الغذاء** اذ كل ثوانه اذا حضره غذاء ما حزينتنا وله وذلك بدل على صدر والفعل  
الحزنى عن الارادة الكلية فاذا ال هذا الشك بان قال المبدأ الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء  
والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا يتذكر كما احسن به لانه لا يعقل الكليات مجردة شرارة ينبعث  
من ذلك التخييل شوق جزئى الى ذلك الغذاء التي يذكره فيعزم على طلبه ويتحرك في الطلب  
فان وجد غذاء اخر غير بالمشخص قام مقام ما طلبه لكونه بالوجوه وهو لم يرجع الى الغذاء  
الا الى الحيوان و ارادته وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلي متمثلا عنده **قوله** و لكن

في قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها يقصد وربما كان ذلك التخييل مقطوعا وربما كان  
متجددا للوجوه على ما يجب ود الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخييل  
كما لا يمنع في الحركة **اقول** لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال  
بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان  
المسافة تشمل على محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية يتجوز المسافة بها  
الى اجزائها الجزئية فقام ذلك المسافة بتخييل تلك الحدود و احدا بعد واحد وينبعت  
عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة التي انفصل بذلك  
الحد فيصير تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يتخلوا ما ان ينقطع التخييل  
فينقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك او لا ينقطع بل يتجول التخييلات متحدة على التوا  
حسب اتصال المسافة ويتصل الارادات المنبثقة عنها فيستمر الحركة وكما ان استمرار  
الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضى كليتها كذلك استمرار التخييلات والارادات على سبيل  
الانصرام والتحد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضى كونها كلية **قوله** وبمثل هذا ما يتخصص

الارادة لشئ جزئى حتى يكون الارادة الكلية يبقا بلها مواد كل ولا يحسب ان يتخصص جزئى  
**اقول** لما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادات الجزئية متبادر  
الحركات الجزئية جعل الحكم كليا في صدر وسائر افعال الجزئية عن الارادات  
الكلية وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية بشئ جزئى كما ذكره  
فان الارادة الكلية من حيث هي كلية يقتضى موادا كليا ولا يوجب تخصيصا

جزئيا فلا عالة يحتاج في ذلك الى انضيمات اخرى في اليه قوله ونحو ايضا فربما  
 قضينا افضل كلياً من مقدمات كلية فيما يجب ان تفعل فترتبها فاقضها جزئياً  
 يشعث منه شوق واردة متعديان فربما من التعدي الوهمي فتدعيب القوة الحركية  
 الحركات جزئية تصير هي مرادها لا اجل المراد الا قول اقول هذا مستشهد بكيفية  
 صدور حركاتنا عن ارادة تامة الكلية وتأكيد لما ذكره فانا تنصير قصداً كلياً  
 مثلاً كتصورنا انه ينبغي ان يصدر عنا بذل الدراهم وهذا قضاء كل حصولها  
 من مقدمات كلية هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الحيل ومن الافعال الجملة  
 بذل الدراهم ثم تبعها قضاء جزئياً هيأت هذا الدراهم الذي في يد ينبغي ان يبذله  
 فيعتمد هذا القضاء الجزئي شوق واردة متعديان الى بذل هذا الدراهم فينبعث  
 القوة الحركية على دفعة الى مستحق هذا البذل هذا الدراهم مرادى لا اجل المراد الا قول  
 الذي هو صدور بذل الدراهم عنه واعتراض الفاضل الشارح فقال ادراك  
 الشيء الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين الدراهم النسبة لا يتحقق الا بعد حصول  
 المثل المنتسبين فادراك الشيء الجزئي يتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل  
 فاعل اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزوم  
 الدور والحجاب ان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال  
 لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل  
 الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه كما يكون حصول الجزئي في  
 الخارج مبدءاً لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضاً  
 مبدءاً لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضاً تعلم قطعاً ان متى  
 حاولنا فعل حركة فانا لا نتناول الا مجاد الحركة من حيث هي حركة  
 في الموضع الفلاني الموضع الفلاني في الوقت الفلاني وذلك لا ينافي  
 الكلية ولا نتناول الحركة المعينة من حيث هي معينة فافهاً  
 غير حاصلة فكيف نقصد ها وهذا الاستقراء يجب القطع بان  
 المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد الكل فانه انما يخصر ذلك  
 الجزئي بسبب تخصص الحمل والوقت والحجاب ان نقول المتحرك

والمسافة الزمان يقتضي شخصية الحركة كما اعترف به وبالحكمة فقول  
 شاول حركة جسم معين من حثيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت  
 الفلاني يشتمل على تناقض وايضا قوله انا نقصد الحركة الكلية في موضع  
 ووقت معين يتناقض قوله الحركة يتخصص بتخصص المكان والوقت  
 فلو ورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا امور حادثة جزئية  
 فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كاللزام في الاقول  
 فتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة  
 للاحق كان ايضا محالا لان السابق يعدم حال حصول اللاحق والمعدوم  
 لا يكون علة للموجود والجواب ان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة  
 جزئية فتلك الحركة ايضا سببا لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى يتصل الارادات  
 في النفس والحركات في الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة يكون للجسم في  
 حد ما من المسافة ما لم توجد لم يجب فحرك الجسم واذا وجدت امتنع ان يكون  
 الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريد ان لا ارادة الا بما يتعلق  
 بالموجود بل كان في حد آخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريد حال كونه  
 في الحد الذي قبله فاذا تأخر كونه في الحد الذي يريد عن وجود الارادة كاهل  
 يرجع الجسم الذي هو المقابل الى الارادة التي هي العلة ومع وصوله الى  
 الحد الذي يريد تنقضي تلك الارادة ويتجدد غيرها فيصير كل وصول الى حد  
 متبعا لوجود ارادة يتجدد مع ذلك الوصول ووصول كل ارادة متبعا لوصول  
 يتأخر عنها فيستمر الارادات والحركات استمرار شئ غير تار على سبيل تقويم  
 ويتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط ما يتو العلة بانضمامه  
 اليها وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال واذا اجاز ان يكون السابق علة  
 للآخر فلم يجز ان يكون الحركة السابقة علة للاحقة وبذلك يحصل الاستغناء  
 عن اثبات هذه النفس والجواب الشيعي لم يستدل بهذا على وجود النفس بل  
 استدل باستدراك الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك  
 وان ذلك قال في الحركة المستقيمة الطبيعية يكون كل حركة سابقة

سببها يتم كون الطبيعة عدل لو هو حركة اللاهقة من حيزان التثبت  
 هناك نفسا ثم قال ومع القول بوجوب الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون  
 سبب التخصيص هو القابل وبيانه ان الفلك يقتضي ارادته الكلية  
 حركة كلية لا ان جرم الفلك في كل وقت لما لم يقبل الا حركة خاصة  
 وامتنع الرجوع والسكون عليه تخصصت الحركة بسببه واستمرت اليه  
 بزعمهم من العقل الفعال مع انه نسبت به الى الكل هو سوء شيء خاص  
 لتخصيص قابله والحوادث ما ترهوان العلة القاصرة بافرادها يمتنع ان يقتضي  
 الحركة واما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث الا عند حدوث  
 استعداد في القابل ولا يكفي فيه وجود القابل وحده ثم قال ولئن  
 سلمنا ذلك لكنه لا يستقيم على اصولهم لانهم يقولون عرض النفس من التبرك  
 هو التثنية بالعقل والنفس الحركة لا يدرك العقل وان اثبتونا لحقلا  
 تدرك في لا يتحرك والحوادث على مذهب المشائين ان النفس الجسمانية  
 تدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا بالواجب المادية على نحو  
 التوهم والقبيل وعلى مذهب الشيخان النفس لنا طاقة الفكرية تدرك العقل  
 بل تقاوت تحرك الفلك بغيره من طبيعة في جسم كنفوسنا وباقي اعتراضاته  
 بيجل ما ثم قال هو عدل وتثنيه اما الشيء الذي يتشوقه الجسم الاول في حركته  
 الارادية فمنه بانه غير ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن يتحرك  
 متحرك ارادتي لا يطالب شيء ان يكون للطالب ولي واحسن من ان لا يكون  
 اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخييل العينية فان فيه ضللا خفيا  
 من طلب لذته والتأهي والنايم انما يفعل وهو بتخييل لذته ما او تبدل حال  
 ما مملوء او ازالة وصيب ما فان النائم تخيل واعضائه ايضا قد تطيع  
 تحريكه عند تخيله لا سيما في حالة يكون بين النوم واليقظة وفي الشيء الذي  
 يصيب كالضروري كمن يرى في مقامه شيئا جميعا جدا او حذا فخذ امر بما انزج  
 للجب او الطالب في اعلم ان التخييل شيء هو الشعور بالتخييل انه هو الاول  
 والتخييل شيء وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر شيء وليس يجب



ان يتصور وجه التحليل لاجل فقد اكد من فذكر ههنا ان الحركة العقلية لا يراد  
لذا انها بل تراد لمحصل وضع كلي وكان حصول الوضع ليس ايضا لذاته بل د  
بل لما يراد لشيء آخر وكان من الواجب ان يبين الشيء الذي هو لذاته علة  
هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصودا على اثبات النفوس وانما عيلها  
وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه اولي  
بيانه ههنا وانما وقع ذكر الوضع الكلي ههنا ايضا بالعرض ذلك لانه  
احتاج الى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب  
عليك في هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك الا ارادى لا يتحرك الا لطلب شيء  
تري وجودا ولي من بعده وهو عرض ما على الاجمال ليميز بين الحركة الص  
عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليميز بين الافعال النفسانية و  
الافعال العقلية على ما يحج بيانه في النمط السادس ثم ذكر ان الشيء  
بالولية المطلوب قد تقع على وجوده فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظاهريا  
وقد يكون تخيليا وذكر حركات ارادية حفية الغايات كحركة  
الغايب والساهي والناهي فان منكره وجوب اسناد هذه الحركة  
الى غاية مشغولة بما يتمسكون بامثالها ودين غايات كل واحدة  
منها ثم احاب عن شبهة لهم وهوان الغايب والساهي والناهي لو فعلوا افاعلم  
لغايات تخيلها لوجب ان يتذكرها بان يتخيل الغايات والشعور  
وحفظ الشعور ثلثة امور يتوقف الذكر على جميعها فوجب المتذكر  
يدل على وجوب وجودها جميعها ونقد ما لا يدل على عدم واحد منها  
بعينه بل على  
منها لا بعينه  
فاذن الاستدلال بعد  
المتذكر  
غير صحيح  
طاقة ووهنا قد صرح بكون التذكر مركبا من حفظ والحراك على ما اوضحناه والله اعلم بالصواب

التميز الرابع في الوجود وعلمه الوجود هنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على  
الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعقول بالتشكيك والحصول على  
اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون لنفس ما هيأها ولا خيرة من ما هيأها بل إنما  
يكون عامرنا لها فاذن هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود  
وعلمه تشبيهه انه قد يغلب على وهام الناس ان الموجود هو المحسوس  
وان ما لا يباله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يخصص بمكان  
او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما حوسه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت  
تداني لك ان تتأمل نفس المحسوس فيتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق  
ان يخاطب بهما ان هذه المحسوسات تدفع عليها اسم واحد على الاشتراك العرفي  
بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما تشكان في ان وقوعه على زيد  
وعمره ومعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخرج من ان يكون بحيث تناله  
الحس ولا يكون فان كان بعيدا من ان تناله الحس فقد اخرج النفس من المحسوسات  
حالين محسوس وهذا اعجب وان كان محسوسا فله وضع وامت  
ومقدار معين وكيف لا يتأني ان يحس بل ولا يتفصل الاكثاف فان كل  
محسوس وكل متفصل فانه قد يخص لا محالة بشئ من هذه الاحوال فاذا كان كذلك  
ظلم يكن لا يما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال  
فاذن الانسان من حيث هو احد الحقيقة بل من حيث حقيقة الاصلية  
التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذا الحال في كل شيء  
اقول يريد التشبيه فساد على قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه  
وهم المشبهه ومن يجري مجرى من يذهب عن لقوة الوهية الحاكمة على الوجود  
ان يكون محسوسا حكما على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس قضية  
وان ما لا يباله الحس بجوهره ففرض وجوده محال كعكس نقيضها والجوهر  
بها هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجيزون وجود شئ يباله الحس  
بافعاله لا بذاته قوله وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم ما هيأها

فيه كمال الجسم فلا حظ لمن الوجود انصاح لما سبق وذلك لان المحسوس هو  
 ملكه مكان ووضع بذاته وهما ما جسم ان جسماني وهم يتكروا وجود ما لا يكون  
 جسما او جسما ثانيا والشيء يند على مناد في لهم بوجوه الطبائع المعقولة من المحسوسات  
 لان حيث هي عامة وخاصة بل من حيث هي مجردة عن الغاشية الغربية من  
 الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالا نسا من حيث هو انسان الذي هو جزء  
 من زيدا ومن هذا الانسان بل من كل انسا محسوس وهو لا نسا المحمول  
 على الاشخاص فانه من حيث هو هكذا موجود في الخارج ولا فلا يكون هذه الاشياء  
 انا ساقر انه ان كان محسوسا وجب ان يكون الا حساس به مع لواحق كانه ما  
 ووضع ما متعين وتر يمتنع ان يكون مقولا على الانسان لا يكون في ذلك الاين  
 وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هف وان لم يكن محسوسا  
 ههنا موجود غير محسوس وهما موجود المعقول واعلم ان الانسان من حيث هو  
 واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة  
 واحدة لا حيث هو حيوان او ناطق او مخيف لك ومعنى الثاني هو الانسان المفترق  
 بالوحدة ولا اول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك فتر الشيخ قوله من حيث  
 هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقة الاصلية لا لا تختلف فيها وبالتي  
 الفاظ الكتاب ظاهرة واعتراض بعض المعترضين على هذا البيان بان الانسان  
 المشترك موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج غير  
 محسوس ويحيل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرف من له الاشتراك  
 وعد من بين الانسان المتكلم مع الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والعقل  
 والثاني يوجد في العقل فقط على ما مررت الاشارة اليها ولهم وتبينه ولعلنا نكلمهم  
 ان الانسان مثلا واما هو انسان من حيث له اعضاء من يد وعين وحاجب وغير  
 ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس مشبه ويقول ان الحال في كل عضو  
 مما ذكرته او تركته كالحال في الانسان نفسه هذا الوجه هو ان يتق انكم قد اشتد طم  
 في الانسان المعقول بغيره من الوضع والكم والا انسان لا يعقل الا وله انفساء ذوات  
 اقدار متناهية كذا في ما يتجمل منه ويحس به الشيخ لم يشغل يا ايضا ج

الحال في معقولة الانسان لان الاشغال بالمثال إنما يكون خروجاً عن المقصود  
بل ينبه على ان الحال في كل واحد من الاعضاء او الاجزاء في كونه ذات طبيعة معقولة  
غير محسوسة كالحال في الانسان نفسه **تذنبه** انه لو كان موجود بحيث  
يدخل في الوهم والحس كان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم وكان العقل  
الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس ثبتي من  
الحس في الخجل والوجل والغضب والشفاعة والجن مما يدخل في الحس والوهم  
وهي من علائق الامور المحسوسة فاعلم ان وجودات ان كانت حار حية  
الذوات عن درجة المحسوسات وعلاقتها **اقول** لما نبه على ان في كل محسوس شيئاً  
ليس محسوس ولا محسوس لم يقتض على ذلك بل ينبغي ان الحس نفسه ليس  
محسوساً وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس  
والوهم والوهم ليس محسوساً فضلاً عن ان يكون محسوساً ونبه ايضا على  
ان المحسوسات علائق غير محسوسة ولا محسوسة وهي طبائع الامور المدركة بالوهم  
كالهشيق والخجل وغيرها فان اشخاصاً مدركة بالوهم وان لم يكن مدركة بالحس  
الظاهر وما طبايعها فليست بمدركة باحد هما اصلاً واذ كان حال  
الحواس والمحسوسات وعلاقتها هذه فاذن ثبت وجود اشياء غير محسوسة عن هذه  
المراتب بالذات فهي اولى بان لا يكون محسوسة ولا محسوسة **تذنبه**  
كل حق فانه من حيث حقيقة الذاتية التي هو باحق فهي متفق واحد غير متشاك  
البه فكيف ما به ينال كل حق وجوده **اقول** الحق ههنا اسم فاعلى صيغة المصديق  
كالعدل والمراد به ذو الحقيقة وهو بمعنى المصديق بل بالاشتراك على مكان  
الوجود في الاعيان مطلقاً ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول او العقد الذي  
يدل على حال الشيء الخارج اذا كان مطابقاً للواقع فهو صادق باعتبار نسبية  
الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم ان  
مقصوده من اشباب موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدأ  
لوجود غير محسوس فلما بين ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقة  
الذاتية التي هو باحق له حقيقة المجردة من العوارض الخارجية

الشخصية التي هي بها غير قابل للاشارة الحسية صريح بالمقصود وهو ان المبدأ الاول  
 الذي يعطى كل وهي حقيقة تحققه وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا  
 الكلام هو تصريح بالمقصود مما مضى ولذلك سماه تذييلاً والفاضل الشارح طريق  
 الحق المبدأ الاول بسائر الحقائق في ذلك على وجه التمثيل محكمات البيان  
 اقنا حتى وليس كذلك فانه انما حكم حكماً كلياً على كل حقيقة بما هي حقيقة  
 ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم ثبت على كل حقيقة  
 فتسمية الشيء قد يكون معلولاً باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولاً  
 في وجوده والذات ان يجبروا في المثال مثلاً فان حقيقته متعلقة بالسطح  
 والخط الذي هو صناعه وهو ذاته من حيث هو مثلاً وله حقيقة المثلثية  
 كما هي علمنا المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة  
 اخرى ايضاً غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثية ويكون جزءاً من حدها  
 وتلك هي الفاعلية والعلة العائية التي هي علة فاعلية لعلته العلة الفاعلية  
 القول يريد ان يشبه الى العلة وهي اما علل المهيبة الشيء او علل لوجوهه والاولى  
 الى ما يكون الشيء به بالقوة وهو المادية والى ما يكون الشيء به بالفعل وهو  
 الصورية والثانية ينقسم الى ما يكون علة بمقارنته لذاته او بمقارنتها لاول  
 هو الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون عايتة هو لا يجاد نفسه او كونه علة  
 لا يجاد بان يكون الايجاد جلد ولا هو الفاعل والثاني هو العائية والمادة  
 والموضوع منها ليست من العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل  
 ذلك كما ان مقومين للشيء بلكنها ليسا من العلل لان كل واحد منهما عين  
 النوع مقول على الباقيين بانه هو الفاعل والمعلولات لا يكون كذلك واذا  
 تبين ذلك فقول الشيخ الشيء قد يكون معلولاً الى قوله كما هي علمنا المادية  
 والصورية اشارة الى العلل المهيبة وانما قال كما هي علمنا ولم يقل  
 كما هي علمنا لان الثبوت كدالة له كدالة صورة فانه كدالة الصورة تكونان  
 للاحسام المركبة وايضاً السطح ليس محل للخط على الوجه الذي يكون المادة  
 الصورية والخط ليس بصورة له لانه غاية المادة لا يكون صورته فيه وليس

بجنس وقضل المثلث لانها ليسا بمقوله عليه ولا هو عليهما بل هما جزا من له  
 في الوجود ولذلك شبههم بما للمادة والصورة لا بالجنس والفصل وقوله  
 واما من حيث وجوده فقد يتعلق لعلته اخرى الخ اشارته الى علل الوجود لما  
 اقتصر على الفا على الغاية لمحصل مقصوده ههنا به علم يذكر الموضوع  
 او رد نقطة قد في قوله فقد يتعلق لعلته اخرى واشار بعد قوله وذلك هو  
 الفا عليه بقوله او الغائية الى ان الغاية لا يفيد وجود المعلول بالذات بل  
 يفيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفا عمل  
 وعلة غائية بالنسبة الى المعلول تنبيه اعلم انك يفهم معنى المثلث و  
 اثبات انه هل هو موصوف بالوجود في الاعيان ام ليس بعد ما تمثل عندك  
 انه من حظ وسطه ولم يمثل لك انه موجود في الاعيان اقول هو بين الفرق بين  
 ذات الشيء ووجوده في الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض هنا هو  
 الفرق بين علل يفتقر اليها الشيء في كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل  
 يفتقر اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك  
 ذكر الخط والسطح الشبهتين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر  
 اليها الشيء في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات مهية بالجنس والفصل  
 وبين سائر العلل علة للعلل الاربعة المذكورة اشارته لعلته الموجودة  
 للشيء الذي له علل مقومة له مهية علة لبعض تلك العلل كالصورة او الجسم  
 في الوجود وهي علة الجميع فلهذا اقول لما ذكر العلل وفرق بين علل المصنوعة و  
 علل الوجود وكان هذا الخط مشتملة على البحث عن علل الوجود اذ يشير الى  
 كيفية تتعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية بسائر العلل وكيفية تقاوت  
 احدهما بالآخرى واعلم ان العلل تنقسم الى ثلاثة اقسام اولها مادة له وصورة له على ما له مادة ومو  
 والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد في الموضوع والى ما لا يوجد فيه والاول  
 يحتاج في وجوده الى علة يوجد له والى موضوع يقبله والثاني يحتاج الى علة  
 موجودة فقط والشئ لم يتعرض الى كسر هذا التقسيم انه لا يمكن له علل المهيئة  
 والقسم الثاني هو المعلول المركب من المادة والصورة والشئ يخصص البحث

بقوله العلة الموحدة للشيء الذي له علل مقومة للمهية والعلة الموحدة  
في هذا القسم يكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معا مثال  
البرق الذي هو علة للصورة السريعة دون مادته واليه اشار بقوله  
علة لبعض تلك العلل كالصورة ومثال الثاني الجوهر المفارق الذي  
هو علة للصورة الجسم ومادته معا واليه اشار بقوله او لجمعية وعلى التقديرين  
انما يصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموحدة فيكون هي علة للجمع بين  
المادة والصورة اعني التركيب فيكون لذلك علة التركيب والى ذلك اشار بقوله  
وهي علة للجمع بينهما قوله والعلة الغائية التي لا تلحق بالشيء علة بمهيتها ومعناها

لعلة العلة الفاعلية ومعلوله لها في وجودها فان العلة الفاعلة علة لها لوجودها  
ان كانت من الغايات التي يحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها  
اقول مهية الغاية ومعناها اعني كونها شيئا ما غير وجودها والمعلول  
ينقسم المبدء والى محدث على ما سيأتي بيانه والغاية في القسم الاول  
يوجد مقارنته لوجود المعلول بما هيته ووجودها معا وفي القسم الثاني  
يوجد متأخره لوجودها عنه وان كانت مقدمة بمهيتها عليه  
والعلة لا يمكن ان يكون متأخره عن معلولها فاذا وجد الغاية في هذا  
القسم لا يكون علة بل ربما كان معلولا للمعلول برجه والعلة انما يكون هي مهيتها  
المقدمة وعليتها يكون ان يجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي علة لها عليه الفاعل  
والفاعل يكون علة لصيرورة تلك المهية موجودة نهية الغاية يكون علة  
لعلة وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه ولا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ  
ظاهرا وانما قد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير  
البيان خاصا بالقسم الثاني واختصر الفاضل الشارح بانهم يثبتون لافعال الطبيعة  
علا غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات  
موجودة في اذهانها ولا ان يقع افعالها موجودة في الخارج لان وجودها متوقف  
على وجود المعلولات فاذا ان تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يكون  
علة الموجد ولا خلاص عنه الا بان يقع ليس للأفعال الطبيعية غايات والجواب

ان الطبيعة مالم يقتض لذاتها شئ كان ما مشد لا يحرك الجسم الى حصول  
 ذلك الشئ فيكون ذلك الشئ مقتضاها امر ثابت دل على وجود ذلك  
 الشئ لها بالقوة وشعور ما لها به قبل وجودها بالفعل فهي العلة الغائية لنفسها  
 انما سرقة ان كانت علة اولى فعمله ككل وجوده ولعله حقيقة كل موجود  
 في الوجود العلة الاولى لا يمكن ان يكون صورة لوجوب تقدم الفاعل بالاطلاق  
 عليها ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في صيرورتها مادة  
 بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذا ان كان  
 في الوجود علة اولى فهي علة فاعلية لكل وجود معلول ولكل صورة او مادة  
 علتان للتحقق اى معلول كان في الوجود تنبيهه كل وجود اذا التفت اليه  
 حيث ذاته من غير التفت الى غيره فاما ان يكون بحيث يجيب الوجود في نفسه  
 او لا يجب فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القويم وان  
 لم يجب لم يجز ان يقال انه متمتع بذاته بعد ما من موجود ايل ان شرطه باعتبار ذاته  
 شرط مثل شرط عدم علته صار متمنعا ومثل شرط وجوده صارا واجبا وان لا  
 يقتصر في شرطه الى حصول علة ولا عدم ما بقوله في ذاته الاموات الثالث وهو ان يكون  
 فيكون باعتبار ذاته الشئ الذي لا يجب ولا يتمنع فكل موجود اما واجب لوجوده  
 بذاته واما ممكن الوجود فيجب ذاته يريد منه الموجد الى الواجب لذاته وان كان  
 لذاته والفاظه لا قوله هو الحق بذاته اى الثابت الدائم بذاته والقيوم هو القايم  
 بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالى انما سرقة  
 ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده  
 من ذاته او من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فله حضور شئ او  
 غيابه فوجود كل ممكن الوجود هو من غير اقول يريد بيانه ان الممكن لا يوجد  
 الا لعلة تغايره وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج ذاته في ان يكون مرجو دة  
 لا غيرها ولا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجيح احد الشئيين متساويين من  
 غير ترجيح فاذن الاول حق والثاني انما سرقة له فليس يصير موجودا من ذاته  
 الواسع والقسم الثاني ولقوله فانه ليس وجوده من ذاته او من عدمه من حيث



هو ممكن الى استحالة الترجيح من غير مرجح وبقوله فان صار احدهما اولاً فالحضور شيء  
 او غيبته المانع الحق هو القسم الاول تلخيصه اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية  
 فيكون كل واحد من أحاد السلسلة ممكناً في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون  
 غير واجبة ايضاً ويجب لغيرها هذا بناءً على قولنا ان يرد اثبات واجب الوجود لذاته  
 وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب او  
 ممكن والكلام في ذلك الممكن كالكلام في الاول فاما ان ينتهى الى واجب او يدور  
 الاحتمال او يتسلسل الى غير النهاية والتشيز لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب في  
 الثاني لانه ظاهر القصد وبسبب آخر ذكره في ما بعد بل ذكر الثالث والمراد ان يبين  
 لزوم المطلوب منه فيكون في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير وجوبها  
 محتاجة الى شيء خارج منها يجب هو به قال القائل لئلا يتسلسل فيمكن ان يقرر البرهان  
 عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر بتقسيمات والتشيز فيقرر على الوجه الاول في  
 ذلك القصير وعلى الثاني في الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات  
 لو تسلسلت لم يكن لها بدا من شيء يجتاز اليه جملة لك الاحاد الممكنة وكل  
 واحد منها وكل موجود منها غير لها ولا حادها واجب ان يكون خارجاً عنها وان  
 يكون ممكناً اذ لو كان ممكناً لكان متافقاً من واجب وقال ايضاً هذا الفصل  
 موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدماً بالزمان على المسبب اذ  
 لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك عند فهم  
 جازيهاً ان ثبت ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب فلو حصل التسلسل  
 لكانت الاسباب والمسببات معاً وكان البيان مستقيماً لكن التشيز فيها هل فيه هنا  
 اذ كان في غرضه ان يذكر في اول الفطوح المسس وأقول على هذا الكلام من اخذ لفظة  
 وهي ان استثناء الشيء الى ما قبله بالزمان محرم لانه استثناء الى معدوم فالواجب  
 ان يبين ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة  
 بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الا في زمان ما لم يكن  
 في احدها معلول لما تقدم عليه وفي الثاني علة لما تأخر عنه لكان اسناد كل  
 ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى وأما اعراض المشهور

وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهي لا يصح فليقتضى لا ينبغي ان يلتفت في  
الاجابات المعنوية امثاله **شرح** كل جملة كل واحد منها معلول فانها  
يقتضي علة خارجة عن آحادها بردها ان سلسلة المكافات على تقدير وجوبها  
محتاجه الى شيء خارج عنها على وجه الاستبطان فمحل الدعوى اعم مما أخذ اياها من حكم  
على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد منها  
معلولا بالاحتياج الى شيء خارج عنها قوله وذلك لانها اما ان لا يقتضي علة  
اصلا فيكون واجبة غير ممكنة وكيف ينأ هذا وانما يجب يا حادها هذا  
تقرير البرهان بالنسبة الى قسمين احدهما ما ذكره واوضح فسادا والقسم  
الاخر وهو ان يقتضي علة تنقسم الى ثلاثة اقسام لان علة الجملة اما ان يكون  
كل الاحاد او بعضها او شيئا خارجا عن مجموعها وقاما ان يقتضي علة هي الاحاد  
باسرها فيكون معلوله لذا فان تلك العلة والجملة والكل شيء واحد واقاما  
الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة ببيان فساد القسم الاول ووجه ان  
كل الاحاد واقاما ان يراد به الجملة او راد به كل واحد والاقل بط لان نفس الشيء  
لا يكون علة لها والثاني بط لان علة الشيء يجب ان يكون مقتضية له ووجوبه  
كل واحد ليس بمقتضى للجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائها يكون على ثلاثة  
الانواع احدها ان لا يحصل هناك عند اجتماع الاجزاء شيء غير الاجتماع كالاشعة  
الحاصلة من آحادها والثاني ان يحصل مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقة  
بالاجتماع كشكل البيت الحاصل مع اجتماع الجدران والسقف والثالث ان هناك  
بعد الاجتماع شيء اخر هو مبدأ فعل او استعداد كالانزاج الحاصل بعد تركيز الاستعدادات  
والحاصل في الاول هو شيء مع شيء فقط وفي الثاني هو ضرورة شيء مع شيء وفي  
الثالث هو شيء من شيء مع شيء ولما كانت الجملة المفروضة ههنا من النوع الاول  
حكم التبيين عليها بان الاحاد والجملة والكل شيء واحد **فقوله** واقاما ان يقتضي علة  
هي بعض الاحاد وليس بعض الاحاد او بل يدلك من بعض ان كان كل واحد  
منها معلولا لان علة اولي بدالك هي بيان فساد القسم الثاني ومعناه ان كل واحد  
من الجملة اما ان يكون معلولا فام يكن بعض الاحاد بالعلية اولي لان كل بعض يفرض

علة فالبعض الذي هو علة ذلك البعض ولي منه بالعلية قوله واما ان يقتضى علة  
خارجية عن الآحاد كلها وهو الباقي تعالى شأنه محتاج ظ وفساد الاقسام  
المذكورة دل على صحة هذا القسم اشراكا في كل علة جملة هي غير شئ من آحادها في  
علة او لا الآحاد في جملة ولا فليكن الآحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت  
بآحادها لم يحتج اليها بل ربما كان شئ ما علة لبعض الآحاد دون بعض فلم يكن  
علة للجملة على الاطلاق لما ثبت ان كل جملة من معلولات يفرض هي محتاجة الى علة  
خارجية اراد ان يبين ان العلة الخارجية ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق  
كانت او لا علة لواحد واحد من الآحاد وتبينها بالخلف ففرض كل واحد من الآحاد  
غير محتاج اليها ولنزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها وذا كانت هذا الفرض ممكن الوقوع  
بخلاف الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة للجملة علة لها على الاطلاق قال الطائفة  
الشراح لما كان امتناع كون بعض الآحاد علة للجملة اما يتبين بان يقال بعض الآحاد  
ليس بعلة لجميع الآحاد لانه ليس بعلة لنفسه لعلله وكل ما ليس بعلة لجميع الآحاد ليس  
بعلة للجملة فاوردها الفصل لبيان المقدمة الأخيرة واقول لو كان مراد ذلك  
لما قيدت علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شئ من آحادها ولا شبه ان مراد بيان  
الممكنات لما اقتربت جملة الى علة خارجية فتلك العلة يجب ان يكون علة ايضا  
لآحادها افرادا كما قد مرنا اشراكا في كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولا  
وفيها علة غير معلولة فهي طرف لاها ان كانت وسطا فهي معلولة قد تبين بما مر  
ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية  
او غير متناهية ان لم ينتقل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجية عنها  
فذكر ههنا انها ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لاها لكانت واجبة  
غير ممكنة اشراكا في كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية وغير  
متناهية فقد ظهر انها اذا لم تكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجية عنها  
لكنها يتصل بها لاها الى طرف فظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف  
ونهاية لكل سلسلة يتهى الى واجب الوجود بذاته لما مر من بيان المقدمات  
النفوس الاشباح المطر ذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية

او غير متناهية فلا يتجول ما ان لا يكون مشتتة على علة غير معلومة ويكون مشتتة  
عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها هي طرف لها لا محالة ولا يمكن  
ان يكون تلك الخارجة ايضا معلولة لان السلسلة المفروضة لا يكون سلسلة  
تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتغالها  
على طرف فعلى التقديرين لا بد من طرف والطرف واجب كما من فاذن كل سلسلة  
ينتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المظم وههنا قد تقرر لها ان الذي اراد الشيخ تقي  
واعلم ان الدوران كان ظاهرا لنفسنا ذلك على تقدير وجوده يلزم  
منه المظم ايضا لان يستعمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كانت  
البيان المذكور متناهية ولا له لم يقرر الشيخ له قسما امثلا سر في بعض النسخ تبين كل اشياء  
يختلف باعيانها وتيق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما يتفق فيه لانه ما من لوازم  
ما يختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون  
ما يختلف به لانه ما لا يتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متفقا بل ان هذا  
منكر واما ان يكون ما يتفق فيه عارض عرض لما يختلف به وهذا غير منكر  
واما ان يكون ما يختلف به عارض عرض لما يتفق فيه وهذا ايضا غير منكر  
هذه قسمة يحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود وتقرر بان الاشياء قد  
بالاعيان كقول الشخص وذلك الشخص وقد لا يختلف بالاعيان  
بل انها بالاعتبار كالمعاقل والعقول او غير ذلك والمختلفة بالاعيان قد يتفق  
في امر مقوم كزيد وعمر وفي الانسانية وقد يتفق في امر عارض كهذا الحي هو ذاك  
العرض في الوجود فالمختلفة بالاعيان المتفقة في امر مقوم يشتمل لا محالة  
على امرين قد اجمعا فيه احدهما ما يختلف به والثاني ما يتفق فيه واجبا عنها  
لا يقهر اما ان يكون مع امتناع انفكاك من احد الجانبين او لا يكون والاقول  
هو اللزوم والثاني هو العروص واللزوم لا يجر اما ان يكون من جانب ما به الاتقان  
ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو الحيوان اللازم للناطق ولا يجمع في الانسان  
وغيره من الحيوانات واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف وهو محمول مستناع  
كون الحيوان ناطقا وجميع مع هذا اذا كان ما به الاختلاف اشياء كثيرة كما

فخرج الكتاب انما اذا كان شيئاً واحداً كان لا نهما للجزء المقوم الذي به يكون  
الافتقار لوجاز التكرار كان الركب منها شخصاً واحداً لا غير فيكون نوعاً واحداً  
منجزة في شخصه ذلك وهذا المبدأ كفى الكتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار  
المذكور فيه فاما العروض فلا يخرج ايضاً اما ان يكون ما فيه الاتفاق بما رضاً كما به  
الاختلاف ووجودة ايضاً ليس مبتكراً وهو ك الوجود العارض لهذا الجوهر في ذلك  
العرض عند اطلاق هذا الوجود وذلك الموجود عليها وان الوجود مقوم لها من حيث  
هما موجودان وعارض لذي ايتهما المختلفين بالكلية او بالعكس وتوجب دونه  
ايضاً ليس مبتكراً وهو كالانسانية المعروضة لهذا او ذاك عند اطلاق هذا الانسان  
وذلك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا به من  
الشخصية وما في الكتاب غنى للتطبيق اشارة قد يجوز ان يكون مهية الشيء سبباً  
من صفات وان يكون صفة له سبباً للصفة اخرى مثل الفصل الخاصة ولكن  
لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ما هيته التي ليست هي  
الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود  
قبل الوجود هذه مقدمة اخرى المسئلة التوحيد ومثال كون مهية الشيء سبباً  
لصفة من صفاته كون التقنية سبباً لزوجية الاثنين ومثال كون صفة ما هي  
الفصل سبباً للصفة كون الناطق فيه سبباً للمتجديية ومثال كون صفة ما هي  
لخاصة سبباً للصفة خاصة اخرى كون المتجديية سبباً للخاصة الحكية ومثال كون  
صفة ما هي العرض سبباً للصفة اخرى مثلها كون انصاف الجسم باللون سبباً  
بكونه مرئياً والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات انما  
يوجد بسبب المهية والمهية توجد بسبب الوجود ولذلك عارض صدور سائر  
الصفات من المهية وصدورها بعضها من بعض ولم يخرج صدور الوجود من شأنه  
منها والفاضل الشارح قد اضطر في هذا الموضع اضطر باطن بسببه ان عقول  
الغفلاء ومنها هم الحكماء بالبرهان ضطربة وذلك انه استدلل على ان الوجود لا يقع على  
الموجودات بلا اشتراك اللفظي بل لايل كثيرة استقارها منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود  
شيء واحد في الجبر على السواء حية مخرج بان وجوده انجب مسك ولو وجود الحكيمات

تعالى عن ذلك ثم انه لما راعى وجود الممكنات امرها مرصداً مهيئاً لها وكان قد  
حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بان وجود الواجب ايضا  
على وجهيته عن وجوده تعالى عن ذلك علواً كبيراً وظن انه ان لم يجعل وجود الواجب  
عارضاً لهيته لزمه اما كونه ذلك الوجود مساوياً للموجودات المعلولة واما وقوع  
الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالا شتر الكلفي ومنشاء هذا الغلط  
هو الجهل بمعية الوقوع بالتشكيك فان الوقوع بالتشكيك على اشياء مختلفة  
انما يقع عليها كالا شتر الكلفي وقوع العين في فهم ما به بل بمعية واحدة للجميع  
لا على السواء وقوع الانسان على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقديم والتأخير  
وقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها وقوع  
الواحد على ما لا ينقسم اصلاً وعلى ما ينقسم بوجه آخر عن الذي هو به واحد واما  
بالشدّة والضعف وقوع الابيض على الثلج والعاقر والوجود جامع لجميع هذه  
الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقديم والتأخير وعلى الجوهر  
العرض بالاولوية وعدمها وعلى القاهر وغير القاهر كالسواد والحركة بالشدّة  
الضعف بل على الواجب والممكن بالوجود والشدّة والمعنى الواحد المقبل على  
الاشياء المختلفة لا على السواء يمتنع ان يكون هيئته اوجزه مهيئته لتلك الاشياء كالمهيئ  
لا يختلف ولا جهزها بل انما يكون عارضها خارجاً لا زمّاً او مفارماً قامت له  
كالبياض المقبول على بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس هيئته ولا جنس  
لها بل هو امر لا يزم ايها في خارج وذلك هو لان طرف التضاد الواقع في الامور  
فيها ما من الا لوان لا هاية لها بالحق ولا اسامي لها بالتفصيل يقع على كل جملة  
منها اسم واحد بمعية واحد كالبياض والحمر والساح بالتشكيك ويكون ذلك  
المعنى لا زمّاً لتلك الجملة غير مقوم فذلك الوجود في قوعه على وجود الواجب  
وجود الممكنات المختلفة بالهويات التي لا اسماء لها بالتفصيل لا قول على مهيئات  
الممكنات بل على وجودات تلك المهيئات اعني انه ايضا يقع عليها وقوع لا يزم خارج  
غير مقوم واذا تقدر هذا فقل ان كل مشكلات هذا الفاضل بلها وذلك لان الوجود  
يقع على ما تحت مبعته واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي ملزماً

التي هي وجود الواجب ووجود الممكنات في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد  
 يشترك في لازم واحد وانما هو هذا شبهة مفصلة واشير الى وجوه اخلاص  
 اقول فمن شبهة التي زعم انه ابطال بها قول الحكماء ان انية الواجب هي مهيته قوله  
 لما ثبت ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي ما هو وصف المهيته  
 او لا هو وصفها ولا يقتضي شيئا منها ولا اول والثاني يقتضيان شيئا وهي الواجب والممكن  
 في العرض واللاعرض والاشكال الثالثة اجماعا على سبب متفصل يجعل  
 وجود احدهما غير عارض ووجود الاخر عارض والحجاب ما عرفه مما هو واعتبر بقوله المشترك  
 الواقع على الانوار لا بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر  
 الانوار وكذلك الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضي استبعاد الحيوة  
 او استبعاد تبدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارة وذلك لاختلاف ملزومات  
 النور والحرارة بالمهيته وايضا لو كان الوجود متساويا على ما ظنه لكان المحتاج الى سبب  
 يقتضي العرض هو الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العرض  
 لا يوجب الى وجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب العرض على ان الحق ما ذكرناه  
 او لا ومنها قوله انتفعت الحكماء على ان عقول البشر لا يدرك حقيقة الاله ولا  
 انما تدرك وجوده وكيف والوجود عندهم انما للتصور فذلك يقتضي تغاير  
 حقيقة ووجوده لان دليلهم الذي عليه يقولون وبه يصحون قولهم انما العقل  
 مهيته المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم تغايرها ليس بمعلوم فهما وجوده  
 تغاير معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والافان الفرق والحجاب  
 ان الحقيقة التي تدركها العقول هو وجوده الخاص المختل لسائر الوجودات  
 بالجوهرية التي هو المبدأ الاول لكل الوجود الذي تدركه هو الوجود المطلق  
 الذي هو لازم لذلك الوجود لسائر الوجودات وهو اولى التصور وادراك  
 اللازم لا يقتضي ادراك الملتزم بالحقيقة والا لوجب من ادراك الوجود ادراك  
 جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون  
 الوجود مدركا يقتضي مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك  
 لا وجوده الخاص تعالى ومنها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب لا مجرد الوجود

مع القيود السلبية التي لا تدخل لها في عليّة وجود المركبات فان العدم لا يكون  
 علة للوجود ولا جزءا لكان علة المركبات هو الوجود المساوي للوجود  
 المركبات والجواب ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هو مجرد وجوده  
 الخاص المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة  
 النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكرنا في اثبات هيولى  
 الافلاك وفي الظال مذهب ذي مقرطيس في الجسم الذي لا يتجزى وفي وجوب  
 كون الابعاد الجسمانية في مادة واذ اثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية ولا يجوز  
 ان يختلف مقتضيا كما اعني العوض للمهية واللاعرض والجواب ان الواجب  
 ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية يكون في الاستحسان على السواء وبقية عليها  
 بالناطى والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت  
 المهية لوجودها كانت متقدمة على الوجود بالوجود بان قال لا معنى لتقدم  
 العلة بالوجود الا تأثيرها وحده يكون التالي في المتصلة المذكورة اعادة للمقدم بعبارة  
 اخرى والجواب اننا علم بالضرورة ان تأثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود و  
 الشيء لا يكون مشروطا بنفسه وايضا هبلن التقدم هو التأثير كون  
 المهية لا يتصور ان يؤثر الا اذا كانت في الاعيان وحده يكون كونها في الاعيان اعني  
 وجودها شرط في صدور وجودها اعني كونها في الاعيان عنها هفت ثم قال وكما  
 كانت المهية فابلية للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك يكون فاعلة  
 له من غير تقدم بالوجود والجواب ان كلامه هذا مبني على تصور ان المهية نبوتا  
 في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون المهية  
 هو وجودها والمهية لا يجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل  
 منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا مجرد عقلي كما ان الكون في الخارج  
 وجود حاسم يبل بان العقل من شأنه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود  
 وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار عدمه فاذا انضاف المهية به بالوجود امر  
 عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبيكان فان المهية ليس لها وجود منفرد والاعراض  
 المستمى بالوجود وجود اخر حتى يجتمع احدهما القبول والقابل بل المهية اذا كانت



لكونها هـ ووجودها للحاصل ان المهيبة انما يكون قابلية للوجود عند وجود هـ  
 في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة حـ كرجية عند وجودها في العقل  
 فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل ان المهيبة يكون علة لصفة فـ وذلك يقتضي كونها  
 مؤثرة ومن غير اقترانها بالوجود لا فاعلة لواقعته به لم يكن وجودها علة بل هو الوجود  
 ولا ينزيم من ذلك كونها معدومة بل انما يكون مؤثرة من حيث هي ~~في~~ لا من حيث هي  
 موجودة او معدومة والحيات عدم احتيازالوجود مع المهيبة عند اقتضاءها  
 صفة لا يقتضي انفكاها عن الوجود حالة الاقتضاء فان انفكاها عن الوجود من حيث  
 هي ~~في~~ لا يقتضي ان يكون مؤثرة فاذا لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود الذي  
 لا ينفك آلة التأثير عنه فهذا بيان عناد الراي الذي ذهب اليه هذا الفاضل و  
 حده المباحث وان كانت مودية الى الاطنا غير متعلقة بمن الكتاب في هذا الوضع  
 لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل الالهية شاكاً  
 في هذا الكتاب وسأيركبه كان التنبيه على زوال اقدامه واجبا لئلا يفسد عقايد  
 المبتدئين باقتعاء اثره ~~اشارة~~ واجب الوجوب المتعين ان كان تعيينه ذلك  
 لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وان لم يكن تعيينه لذلك بل لا مؤخر فمعلوم  
 كانه ان كان واجب الوجود لازم ما لتعيينه صها الوجود لازم ما للمهيبة غيره  
 او صفة وذلك محال فهو لعله فان كان عارضا فمعلوم ان يكون لعله  
 وان كان ما يعين به عارضا لذلك فهو لعله فان كان ذلك وما يتعين به هيبة  
 واحدا فتلك العلة علة لخصيصة ما لان الله بحسب وجوده وهذا محال ان كان  
 عروضا بعد تعيين اول سابق وكلامنا في ذلك وباقى الاقسام ~~مع~~ اقول هذا  
 الفصل يشتمل على تقرير ابن هان على توحيده واجب الوجود وتقريره ان واجب  
 الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشيء غير المتعين لا يوجد في الخارج ولا يوجد  
 في الخارج بمنزلة ان يكون موجودا لغيره ثم ان تعيينه اما ان يكون هو الوجود  
 واجب الوجود لا غير ولا يكون ذلك بل يكون لا من غير كونه واجب الوجود  
 اما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين هو المظهر والسيه  
 اشار الشيخ بقوله ان كان تعيينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود

الأخيرة وأما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلوما لا غير لا  
 معنى واجب الوجود ثم لا يتصل من ان يكون اما لان ما لتعيينه او عام صلاها من وجوب  
 او منزهة قاله وهذا هو الاقسام الاخرى المذكورة في كتابها محال وقال  
 هذا القسم اشار بقوله وان لم يكن لتعيينه لذلك بل لا شيء آخر فهو معلول شح  
 شرع في تفصيل الاقسام فبين ان القسم الاول وهو ان يكون واجبا واجب  
 الوجود لانها لتعيينه المعلول لغيره محال لان المتعين اما ان يكون هو معينه  
 او صفة معينة وعلى التقديرين بان من كون الوجود الواجب لانها كونه الوجود  
 بسبب معينة الواجب او بسبب صفة فلا اخرى قد تقرر بطلان ذلك في  
 الفصل المتقدم ونحوه في معنى قوله لانه ان كان واجب الوجود لانها  
 لتعيينه كان الوجود لانها معينة غيره او صفة وذلك محال فاعلم اننا ان  
 اللزوم لا يتحقق الا اذا كان المعلن من او من غيره علة او معلول لاسد او بالامر  
 او بالجزء منه او كانا معلول علة واحدة وعلى تقدير كون وجود الواجب في ما لتعيينه  
 لا يمكن ان يكون علة له والا فغاد القسم الاول وعلى التقديرين الاخيرين يكون  
 معلولا وهو محال ثم انه بان ان القسم الثاني وهو ان يكون وجود الواجب عام صلا  
 لتعيينه المعلول لغيره اول بان يكون محالا لان وجود ذلك الوجود المتعين يقتضي  
 الاقتضاء لسبب يقتضي العرض والتعيين معلول ايضا لغيره فاذن ايضا ثبت  
 الاستحالة لغير ذلك معنى قوله وان كان عام صلا فهو اول بان يكون له علة ثم  
 اشار الى القسم الثالث وهو ان يكون المتعين المعلول لتغير عام صلا الوجود الواجب بقوله  
 وان كان ما يعين به عام صلا لذلك وتبين ان هذا القسم ايضا محال لانه يقتضي كون  
 واجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعيينا وذلك المتعين والى ان اشار  
 بقوله فهو علة ثم أكد بيان استحالة معنى آخر وهو ان المتعين لا يمكن ان يكون  
 عام صلا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عام صلا فاذن يكون عام صلا من حيث  
 هو طبيعة خاصة غير عامة وح لا يخلو اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة المخصوصة  
 للعين بعين ذلك التعين العام صلا او يكون بسبب تعيين آخر خصصها اما لا  
 ثم عرض لها التعين الاول بعد تخصيصها وهذا ان شئنا القسم ولان التعين

المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة كإعانه وكإحاطة ثمراتها  
 وقد تخصص طبيعة خاصية قد تخصص بعين ذلك التعيين المعلول وهو محال  
 يقتضي ان يكون وجود الواجب التخصص معلولا لعللة ذلك التعيين وأشرك  
 اليه بقوله فان كان ذلك وما تعين به حقيقة واحدة فتلك العلة حلة بخصوصية  
 ما لذاته بحسب وجوده وهذا محال ولقطة ذلك اشارة الى ما تعين به المذكور  
 قبله واتفرع الكلام هكذا فان كان ما تعين به الوجود الواجب وما يتبعه به  
 حقيقة الخاصة بالعرضة لذلك التعيين واحدا فتلك العلة اي حلة التعيين  
 المذكور علة لمخصوصية الوجوب الواجب والقسم الثاني ان يكون التعيين المعلول  
 قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصص بتعيين  
 اخر سابق وهو محال لان الكلام في ذلك التعيين كالكلام في التعيين  
 المعلول المذكور والى ذلك اشرك بقوله وان كان عرضة بعد تعين اول سابق  
 فكلما هنا في ذلك وبقي من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعيين  
 المذكور كإعانه للوجود الواجب مع كونه معلولا لغيره وهو ايضا محال لانه يقتضي  
 كون واجب الوجود واحدا معلولا لغيره واشرك اليه بقوله وباقي الاقسام محال  
 وما بين استحالة الاقسام الاربعة باسرها بين استحالة القسم الثاني المنقسم  
 الى هذه الاربعة من القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول منهما وهو كون  
 واجب الوجود واحدا وهو المطلوب والفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود  
 المتعين الى قوله فلا واجب وجود غيره احد الاقسام الاربعة وهو كون التعيين  
 لازما لواجب الوجود وقوله وان لم يكن تعيينه لذلك بل لا مخرجه معلول قسم  
 ثانيا وهو كون التعيين عارضا وقوله لانه ان كان واجب الوجود لازما  
 لتعيينه وجعل ذلك الى قوله او صفته وذلك محال مستمرا لثالثا وهو كون واجب  
 الوجود لازما لتعيين وقوله وان كان عارضا فهو اولي بان يكون لعللة سابع  
 الاقسام وهو كونه عارضا للتعيين قال وعند هذا انقسم الاقسام الثلاثة  
 الاخيرة وبه صحة القسم الاول اتم الدليل شر جعل قوله وان كان ما يتبع به عارضا  
 لذلك الى قوله فكلما هنا في ذلك تكرار القسم الثاني مع من يدعي ان لبطالانه

ولم يتوجه هذا القسم ليحل عليه قوله وباقى الاقتسام محم ولا اشتباه في ان ما ذكرناه  
 استدل انطباعاً على من كلامه والله اعلم بالصواب والفاصل الشارح ذكر ايضاً  
 ان هذه الحجة مبينة على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين اموراً  
 شرتاً حتى يصح عليهما التلازم والتعارض ولو كان احدهما او كلاهما سلبياً  
 لما صح ذلك وسقط اصل الدليل ثم اطنب الكلام في الاحتجاج على كونها سلبين  
 بحجج عنادية وابطال استدلالات او مراد على اثباتها كذلك والحق ان الوجوب  
 والامكان والامتناع اوصاف اعتبارية عقلية حكمها في الشئ ولا تنفك واحدة  
 والاشتهال بذلك ليس بنافع ولا مضار لان الشئ لم يتكلم في وجوب لوجود بل تكلم  
 في الواجب الوجود الذي لا يمكن ان يكون سلبياً واما التعين فلا شاك في ان  
 الطبيعة الواحدة لا يمكن ان يتكرر بنفسها من حيث هي واحدة بل لا تكثر  
 ان يتكرر باخر فيضاد اليها وسيجئ بيان كيفية تكررها في الفصل الذي يلي هذا  
 الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت تموتية لا شترت في كونها تعيناً  
 واختلعت بتعينات غيرها ليس بشئ لان تعينات الاشخاص من حيث تعينها  
 بالمتعينات لا يشترك في شئ ومن حيث لا يشترك في شئ فليست بتعينات وقوله  
 انضمام التعين الى طبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعددة بتعين آخر ليس  
 بشئ ايضاً لان الطبايع يتعين بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس في الفصول  
 او بانفسها كالانواع البسيطة فمراد من حيث كونها طبيعة يصلح ان يكون عامته  
 عقلية ولا يكون خاصة شخصية فكما ان بانضيات معن العموم اليها يصير عامة  
 كذلك بانضيات التعينات اليها يصير متخاصة ولا يحتاج الى تعيين آخر ولو كان  
 التعين بالقرض اسلبياً لما كان عدم الشئ مطلقاً كما ظنه هذا الفاضل  
 بل كان شيئاً معدمياً وامثال هذه الاعدام يصلح ان يصير فصلاً فضلاً  
 عن ان يكون عوارضاً بالكلام وتحقيق هذه الامور وامثالها ليست على  
 طوعاً ولا يملك ان يورده في انشاء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو واما قوله الواجب  
 ليساوي الممكنات في الوجود وبيانها متعين فيتركب هيئته فليس بشئ ايضاً  
 لان الوجود الغير العارض لهيئته يباين الوجود العارض لهيئات بالاعراض

الذي لا ينقسم من تقديدها الموجبة به تركبها الا في العبارة على ان الوجود ليس طبيعة  
 نوعية يجرى اشتقاقها من ذاتها بل من ايداعها عليه كما ظنه فائدة اعلم ان الاشياء  
 التي لها حد نوعي واحد فانما يختلف بعامل اخرى وانه اذا لم يكن مع  
 الواحد من القوة القابلة لتأثير العامل وعلى المادة لم يتبين الا ان يكون من حق  
 نوعها ان يوجد شخصا واحدا او اثنا اذا كان يمكن في الطبيعة نوعها ان يعمل على  
 كثيرين فتعطين كل واحد لعلته فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الامر  
 اذا كان لا اختلاف بينهما في الموضع وما يجري مجراه اقول قد تبين مما ذكر  
 في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة في الوجود لها حد نوعي واحد اذا لم يكن تعيينها  
 لانزلة النوعية كما كان تعدد اشتقاقها بحسب علل مغايرة لها وان لم يكن مع كل  
 واحد من الاشياء سوية قابلية لتأثير تلك العلل لم يتعين ذلك الشخص والقوة  
 القابلة لتأثير العلل انما يكون للمادة او بسببها فاذا لم يكن تلك الطبيعة مادية  
 لم يتحدد بالاشياء صفا اذا كان تعيينها لانزلة نوعيتها كان من حق نوعها  
 ان يوجد شخصا واحدا فلم يتعدد بالاشياء صفا اذا حصلت هذه الفائدة مما ذكر  
 بالعرضية عليها كما في الفاضل الشارح ان هذه الفائدة يشتمل على نتيجة خاصة  
 على ان الواجب الوجودي لا يستحيل ان يكون نوعا لا شفاص ومبانه ان الحجج  
 المذكورة في الفصل المتقدم وهي ان التعيين اذا كان عامضا للمعرفة المشتركة  
 اعقر الشخصين الذين الى ملة منفصلة كانت عاممة شاملة للاجناس في انواع  
 فرائض اثنين ههنا ان النوع المتكفر بالتعيين العامرض يجب ان يكون ماديًا  
 وان اضيق الى ذلك ان واجب الوجود ليس بمادي بل ان واجب الوجود  
 ليس نوعا يشترك فيه اشخاص في اما اعتراضه بان ملة تكثر الاشياء المتماثلة  
 لو كانت هي تكثرها كانت الحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال آخر  
 تسلسل فالجواب عنه ان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج الى ان  
 في ان يتكثر الى شيء يقبل التكثرة لذاته وهو المادة طامنا الذي يقبل التكثر  
 لذاته اعني مادة فهو لا يحتاج الى ان يتكثر الى قابل اخر بل انما يحتاج الى فاعل  
 يكثره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل اشياء متماثلة كيف اتفق فان

المتماثلات بمرعاهن عما يتكررها فيما ولا على كل اشياء متماثلة بامور ذات  
 فان المتماثلات لا تجنس انما يتكرر بفصولها بل هو خاص بمثلثات نوعه محصلة من شأها  
 ان يوجد في الخارج غير مختلفة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط  
 التقصير الذي ورد في الفاضل المشار به بان الوجود يتكرر في الواجب والممكن من  
 غير مادة قد ينبى قد حصل من هذات واجب الوجود واحد بحسب تعيين ذاته  
 وان واجب الوجود لا يتكرر على كثرة اصلا هذه نتيجة لما مضى وافاد بقوله بحسب  
 تعيين ذاته ان التعيين ليس زائدا على ذاته فان التعيين انما يكون زائدا عند كون  
 الذات مقولة على كثرة اشياء مرة لوالتمام ذات واجب الوجود من شئين او اشياء  
 يجتمع لوجب بها ولو كان الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود مقولا  
 لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم اقول يريد في  
 التركيب ولا انقسام عن الواجب الوجود على وجه كلي وسنقتضيل ذلك في  
 الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء تتقدم المركب  
 كالعناصر للمركبات وقد يكون عن جزء اصلي يتقدم المركب كخشبة السرير  
 جزء اخر يلحقه فيحصل المركب مع ملحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء  
 الا لاحق متقدما على وجود السرير ولا انقسام قد يكون بحسب الكمية كما للمصل  
 الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كما للجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون  
 بحسب الهيئة النوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب ولا انقسام  
 يقتضون يكون ذات الشئ المركب والمنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو به  
 فان الجزء ليس هو بالكل وتقرير ما في الكتاب ان ذات واجب الوجود لوالتمام من شئين  
 او اشياء ليس الا واحد منها لواجب الوجود ثم حصل منها واجب لوجب كالمركب من العناصر  
 البسيطة او كان واجب الوجود ذاتية اخرى غير الوجود الواجب انصفت الهيئة بوجوب  
 الوجوب فصار واجب الوجود كما في الانسان المتصف بالوحدة الصار  
 بذلك واحد كان الواحد من اجزائه يعني الهيئة المذكورة او كل واحد منها  
 كالشئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقوما له هفت  
 فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى موقية ووجوب وجوده مثلا ولا في الكم

الى اجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح الجسم المركب من الهيولى والقوة لا يتقدم  
 احد جزئية وهو الهيولى لان الهيولى شئ بالقدرة متى حصلت بالفعل فهي الجسم ولذلك  
 قال الشيخ وكان الواحد من الاجزاء او كل واحد منها متقدماً اقول الهيولى في الكائنات  
 الفاسدة يتقدم بالزمان على الجسم فضلاً عن الذات فعمل ذلك الجزء على ما هو  
 كالقوة اول وقال ان قيل لعل الهيئة المركبة وان كانت ممكنة للافتقار  
 الى اجزائها لكانت واجب الوجود لا مستغناء عن السبب الخارجى وذلك بان يكون  
 اجزائها واجبة اجنبياً بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يتمتع ان يكون الا  
 واحداً لما مر والباقي يكون معلولاً له وذلك الجزء يكون غير مركب قال فظهر من ذلك  
 ان هذه المسئلة مبتدئة على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها اقول  
 المطلوب هو ان يكون المركب ممكناً في ذاته وهوليس بمشكلة بمسئلة التوحيد  
 والاقول بانه مبنى عليه لا يخلو من تعسف وذلك ظاهر اشارة كل ما لا  
 يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له  
 في مهية ولا يجوز ان يكون لازماً لذاته على ما بان فيكون عن غيره اقول  
 الداخل في مفهوم ذات الشئ اما جزء مهية بالقياس الى مهية واما تمام مهية  
 بالقياس الى اشخاصها على ما اعتبرناه في المنطق وكل ما ليس بداخل في مفهوم  
 ذات الشئ فليس بمقوم له في مهية بل عارض خارج فكل ما لا يدخل الوجود  
 في مفهوم ذاته بان يكون جزء مهية او تمام مهية فالوجود غير مقوم له في مهية  
 بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولاً لذاته على ما بان في قولنا الوجود لا  
 يكون بسبب الهيئة فاذا وجد من غير فالقصور ان الوجود داخل في  
 مفهوم ذات واجب الوجود المستلزم الذي لا يوجد الا في العقل  
 والوجود الخارجى هو المبدأ الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو  
 بنفسه وهو المراد من قوله مهية هي نيته تنبيه كل متعلق الوجود  
 بالجسم المحسوس يجب به لانه اقول الجسم المحسوس هو الاجسام الثابتة  
 ومتعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق بجزءه فقط فهو معلول له اعني كالاتي  
 الثانية والى ما يتعلق بجزءه به وبغيره وهو صاير الاجزاء الجسمانية والا

يجب بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره وهو ساير كاعراض الجسمانية  
والاول يجب بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره لكن يصح ق  
عليه ان يق يجب به لانه لا يناق قولنا ويجب ايضا بغيره والمقصود ان  
الاعراض الجسمانية كانت ممكنة بذاتها واجبة بغيرها قال وكل جسم محسوس  
فهو متكثر بالقسم الكمية وبالقسم المعدية والهيولى والصوره اقول المقصود  
بيان ان كل جسم ممكن وكبرى القياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم  
في المعنى ولا في الكم فيما سبق قال وايضا فكل جسم محسوس فتجد  
جسما اخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته اقول وهذا امر هان  
الخر على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعي فتجد جسم اخر  
من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غيره ان كان ذلك نوعه  
في شخصه هذا اذا اخذت الجسم جنسيا اما اذا اخذته نوعا كحصوله على باهرت  
الاشارة اليه فتجد لكل جسم على الاطلاق جسما اخر من نوعه بمعنى لفظة الا  
من قوله الا باعتبار جسميته ناقض لمعنى النفي في قوله او من غير نوعه وتقدير  
الكلام ان كل جسم نوعي فتجد جسما اخر من نوعه ذلك او من نوعه باعتبار  
جسميته وهذه القضية صغرى البرهان وكبراهان وهو ان كل ما تجد مشاكلا  
من نوعه فهو معلول قال فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول وهو  
الحاصل من الفصل ويتبين منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به  
اشكارة واجب الوجود لا يشترك شيئا من الاشياء في هيئته الشيء  
لان كل هيئته لما سواه فهي مقتضية لامكان الوجود واما الوجود  
فليس بمهيئته لشيء ولا جزء من مهية شيء اعني الاشياء التي لها مهية لا يدخل  
الوجود في مفهومها بل هو طار عليها من احب الوجود لا يشترك شيئا من  
الاشياء في معنى جسمي ولا نوعي فلا يحتاج اذن الى ان ينفصل عنها بمعنى  
فصل بل هو منفصل بذاته يريد نفي التركيب بحسب المهية عن الواجب  
فتبين اولاه لا يشترك شيئا في هيئته لان هيئته ما سواه ليس بالواجب  
بل انما يقتضى ان كان الوجود فقط وحقيقة الواجب هو الوجود الواجب



ثم احضرنا ان يقف حكم هذا الوجود فيقال ان الواجب من حيث هو وجود واجب  
 شارك الوجود الممكنة في الوجود فقال واقما الوجود فليس بهية شئ ولا جزء  
 شئ بل هو طار على اشياء الله لها مهية غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء هو  
 كونها في الخارج فهو اما عارض لها من حيث هي محقولة على وجه ما فاذا واجب  
 الوجود لا يشاء شئاً من الاشياء في امر ذاتي جنسياً كان او نوعياً فلا يحتاج  
 الى ان ينفصل عن الاشياء لمعنى فصل ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال  
 بعدا شتران في امر ذاتي يكون اما بالفضول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك  
 فلا يكون الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل على ذلك محالة بما مر ذكره  
 فلا وجه لادهاوا ولا اشتغال بحواسها وقوله ان الشيعي التزم في الهيئات الشفافية  
 انفصال وجود الواجب عن سائر الوجودات بما مرزايه اذ قال الوجود لا يشترط امر  
 بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب فالجواب ان شرط العدم  
 امر زائد فلا اعتبار فقط والشيعي لا ينبغي الاعتبارات عن الواجب والشئ لا يضر  
 باعتباره عدم شئ له ممكناً وايضاً الشئ المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في  
 انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته المشي غير انه اما يحتاج الى ذلك في  
 انفصاله عن تحقق اخر مثله قال فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس لا فصل  
 اقول قال الفاضل الشارح هذا مذهبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل  
 وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق والجواب عنه ان المقصود ههنا انما كان  
 نفى التركيب بحسب الهيئة عن واجب الوجود فنفى الحد المقضى لذلك عنه  
 ثم ان كان المقصود هو نفى التعريف الحدّي والجواب انك نقلت في المنطق عن  
 الشيعي انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد لها حد  
 غير مركبة من الاجناس والفضول وبعض السبايط يوجد لها لو انهم يميزون  
 تصور هالي حاق الملزومات وتعريفها بما لا ينسب عن التعريف  
 الحدود هذه ما ذكرته في المنطق ولم يزده عليه شيئاً فواجب الوجود اذ ليس  
 بمركب فلا حد له واذ هو منفصل الحقيقة عما عليه فليس له لازم يوجب  
 تصور العقل الحقيقة بل لا وصول للعقول الى حقيقته فاذا لا تعريف له

يقوم مقام الحدوهم وتنبه به بما ظن ان معنى الوجود لا في موضوع بل في موضوع  
 وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ لأن الوجود لا في موضوع  
 الذي هو كالمركب الجوهر ليس تعنى به الوجود بالفعل بل تعنى بالوجود  
 حتى يكون من عرف ان زيدا هو في نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل  
 لا في موضوع اصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يجعل على الجوهر كالمركب  
 وليشارك فيه الجواهر النوعية عند القوة كما يشترك في الجنس هو انه مهية و  
 حقيقته انما يكون وجودها لا في موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو ولذا استها  
 لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا في  
 موضوع فقد يكون له بعللة فكيف المركب منه ومن معنى زيدا فالذي يمكن ان يجعل  
 على زيد كالجنس ليس يصير جملة على واجب الوجود اصلا لانه ليس في امهية يلزمها  
 هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالمهية لغيره واعلم انه لما لم يكن الوجود بالفعل  
 مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصير باضافة معنى سلبى اليه جنسا لشيء  
 فان الوجود لما لم يكن من مقومات المهية بل من لوازمها لم يصير بان يكون لا في موضوع  
 جزء من المقوم فيصير مقوما ولا لاصلا باضافة المعنى الايجابى اليه جنسا ولا لاصلا  
 التي هي موجودة في موضوع اقول هذا استلزام يرد على قوله الواجب كجنس  
 وجواب عنه بالتنبه على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة  
 اشتراك الضد يقال عند الجوهر على مساو في القوة مانع وكل ما سوى الاول  
 مغلوطة له والمعلول لا يساوى المبدأ الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه  
 ويقال عند الخاص بمسألة في الموضوع معاقب له غير محال اذا كانت في غاية البعد  
 طباعا والاول لا يتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه  
 وهو غنى عن الشرح تنبيه الاول لا ضد له ولا ند له ولا جنس له ولا فصل له  
 لا حد له ولا اشتراك اليه الا لاصح العرفان العقلى اقول الند المثل والنظير  
 والباقي ظاهر تنبيه الاول معقول الذات قائمها فهو قديم بريء عن العلل  
 والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال ابدية وقد علم ان ما في هذا حكمه  
 فهو عاقل لذاته معقول لذاته اقول اريد اثبات العلم الواجب الوجود فقال الاول

معقول الذات لا في غير ما دعى قائم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قديم فقد  
 من تفسير القديم برهني عن العلائق اي عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد اي  
 عن انواع عدم الاحكام والضعف والذرك وما يجري مجرى ذلك لقول في الامم عهد  
 اولم يحكم بعد وفي عقل فلان عهد اي ضعف وعهد ته على فلان اي ما ادر  
 فيه من ذرك فاصلاحه عليه وعن المواد اي عن الهيولى الاولى وما بعدها من  
 المواد الوجودية وعن المواد العقلية كالمحيات وعن غيرها مما يجعل  
 الذات مجال زائدة اي عن الشخصيات والعوارض التي يصير المعقول بها محسوسا  
 او مخيلا او موهما والباقي ظاهر وقد احواله على ما تبين في النظم الثالث تسمية  
 تأمل كيف لم يختبر بياننا في ثبوت الاول ووجد انيته وراثته عن الصفا  
 الى تأمل بغير نفس الوجود ولم يختبر الاحتياط من خلقه وفعله وان كان  
 ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اشرف واوثق اي اذا اعتبرنا حال  
 الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر  
 ما بعده في الوجود والى مثل هذا الشير في الكتاب الا هي سزيم اياتنا في  
 الاثبات وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اقول هذا احكم نعم ثم يقول  
 اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد اقول ان هذا احكم الصديقين الذين يستدلون  
 بآلاءه اقول المتكلمون يستدلون بحجج وآلاءهم والاعراض على  
 وجود الخالق وبالنظر الى احوال الخليفة على صفاته واحدة فواحدة والحق  
 الطبعيون ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك بامتداد اتصال الحركات  
 لا الى غاية على وجود محرك اول غير محرك ثم يستدلون عن ذلك على  
 وجود مبدأ اول واما الاطمين فيستدلون بالنظر الى الوجود وانه واجب اي  
 ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على  
 صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعالها عنه واحدا بعد واحد  
 فذكر الشير ترجم هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك  
 لان اولي البراهين اعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه  
 الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فزبحا لا يعطى اليقين وهو اذا

كان المطلوب علم البرهان لا يهاكم كما بين في علم البرهان ثم جعل المرتبتين المذكورتين  
في قوله تعالى سترهم أي يأتاني الأفاق وسرني انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولهم يكف  
بربك انه على كل شيء شهيد اعني مرتبه الا تشهداد بآيات الأفاق والا نفس على وجود  
الحق ومرتبه الاستدلال بالحق على كل شيء بأبراء الطريقين ولما كانت طريقتهم  
اصدق الوجهين وسيرهم بالصدق فان الصدق هو ملازم للصدق

### الفصل الخامس في الصنع والابداع

يريد بالصنع ايجاد شيء مسبق بالعدم على ما فسر في الفصل الاول من هذا الفصل  
وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شيء غير مسبق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد  
وهو انه قد يسبق الى الابداع العامية الى تعلق الشيء الذي يستقنه مفعولاً بالشيء  
الذي يستقنه فاعلا هو من جهة المعنى الذي يسمى به العامة المفعول مفعولاً والفاعل  
فاعلاً وتلك الجهة ان ذلك اوجد وضع وفعل وهذا اوجد وضع وفعل وكل ذلك  
يرجع الى انه قد حصل للشيئين من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه  
اذا وجد فقد نزلت الحاجة الى الفاعل على حق انه لو فقد الفاعل لما كان يبقى المفعول  
موجوداً كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء حتى ان كثيراً منهم  
لا يتكلمون يقولون لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضرت عدمه وجود العالم لان  
العالم عنده انما احتاج الى الباري تعالى ان اوجدته اي اخرجته من العدم الى الوجود حتى  
كان بذلك فاعلاً فاذا قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعض  
ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يقتصر الى الباري  
تعالى من حيث هو موجود كان كل موجود مقتضياً الى موجود آخر والباري  
تعالى ايضا وكذلك الى غير النهاية ونحو ترقيم المال في كيفية ذلك وفيما يجب ان  
يفتقد وهذا اقوال الجمهور يظنون ان احتياج الشيء المفعول الى فاعله اسما  
هو للمعنى المشترك بين معنى الفعل والصنع والابداع وهو حصول الوجود المفعول  
بعد عدمه عن الفاعل اعني احداث الفاعل اياه فقط فاذا حدث فقد استغنى عنه  
حتى ان في الفاعل بقي المفعول موجوداً وانما حما اهل التميز منهم على ذلك  
شبهان احدهما مشاهدته بقاء الفعل كما البناء بعد ذناء الفاعل كالبناء والبناء

الاستدلال وقد ذكر فيه وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل حال وجوده يكون  
 تخصيصا للحاصل وهذا خلاف والثاني ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا الى  
 الفاعل لكان محتاجا اليه في وجوده واذن لكان الفاعل ايضا كذلك  
 ويتسلسل فقولاه انه قد سبق الى الاوهام العامة الى قوله بعد ما لم يكن  
 اشارة الى تقرير الهم حسب ما يعتقد العامة وقوله وقد يقولون انه اذا وجد  
 فقد نزلت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارة الى نظر اهل التمييز بينهم  
 في ذلك واستدلوا لهم بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح وانما قال وقد يقولون  
 ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك انهم  
 وان لم يجعلوا الجواهر حال بقاءه محتاجا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى  
 الاعراض غير باقية بوجدها الفاعل فيه كالعرض للمشي بالبقاء عند  
 من يثبت منه او غيره من ساير الاعراض عند من لا يثبت منه فهو لاء وان لم يجعلوا  
 محتاجا الى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج اليه في  
 وجوده فاذا هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث وانما من عدم فهم  
 القائلون بذلك وقوله لان العالم عند لا يحتاج الى الباري الى قوله حق يحتاج  
 الى الفاعل اشارة الى استدلالهم الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان مفتقرا  
 الى الباري من حيث هو من جمل قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم الثاني  
 تنبيهي يجب علينا ان نحلل معنى قولنا افعل وصنم ووجد الى الاجزاء  
 البسيطة في مفهومه ونحذف منه ما دخله في العرض دخول عرضي اقول  
 لما ذكرنا الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة  
 ان المفعول او مصدق او موجب لمراد ان يحلل المعنى المشترك  
 بين هذه الالفاظ وهو قولنا من جود بعد عدم بسبب شيء الى اجزائه البسيطة  
 وننظر فيه جميع اجزائه معتبرة في الاحتياج ام بعضها معتبرة فيه فقط والى  
 مقارن لذلك البعض بالعرض لتعيين المعنى المتعلق بالفاعل اقول وانما استعملت  
 لفظة الحدوث بدل قوله موجود بعد عدم بسبب شيء للتخفيف قال فنقول اذا  
 كان شيء من الاشياء معدا وما ثم اذ هو موجود بعد عدم بسبب شيء ما فانا

نقول له مفعول ولا ينال لأن كان احدهما محمولا عليه الآخر مساويا واعرف  
 او اخص حتى يمتدح مثلا الى ان يرا دقيق كل من جرد بعد العدم بسبب ذلك الشيء  
 ويتبادر من الشيء ومباشرة وبالة ويقصد اختيارا او غير بطبعه وتولدا او غير  
 ذلك او بشئ من مقابلات هذه فلمسا نلتفت الآن الى ذلك على ان المحررات  
 هذه الامور زايدة على كون الشيء مفعولا والذي يقايله ويكون بسببه فاقا نفق  
 له فاحل والدليل على هذا المساوات انه لو قال قائل فاعل فعل بالة او بحركة  
 او يقصد بطبع لم يكن او مرد شيئا ينقض كون الفعل فعلا او يتضمن تكررا  
 في المفهوم اما النقص مثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع فاذا  
 قال فعل بالطبع كان كانه قال فعل ما فعل الى واما التكرير فتلا لو كان مفهوم الفعل  
 يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل بالة اختيارا كان كانه قال انسان حيوان اقول  
 معناه انا نغير ههنا عن معنى الحدوث بالمفعول سواء كان احدهما مقولا على  
 الآخر مساويا بحق يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او عام حتى يكون كل  
 محدث مفعولا ولا ينعكس واخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل  
 ببيان كيفية التفاوت بين العيينين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث  
 اذا كان معنى المحدث يصير زيادة معنى مخصوص مساويا لمعنى المفعول واشار الى  
 الزادات فذكر ان لا التحريك فان المحدث قد يكون محدثا ويتحرك من الفاعل  
 وقد لا يكون ثم لما بشره بالآلة والمحدث بالمباشرة تقابل المحدث بالة من  
 وجه وهو ظاهر ويقايله المحدث بالتولد من وجه وذلك ان بعض المتكلمين  
 يقولون بحدوث الحركة عن الجسم مثلا حدوث بالتولد لان الجسم يحدث او لا  
 اعتمادا ثم يتبع له من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون بحدوث الاعتماد عنه حدوث  
 بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه فالحدوث بهما  
 ظاهر المقصود بيان ان المفعول لو كان مثلا مساويا للمحدث بالاختيار او  
 بالتولد كان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لانتفاء المتكلمين يطبقون  
 الفعل على كل احداث يكون بالزيادة فاعله هو اخص من الاحداث المطلق الحكماء  
 يطبقونه على معنى يعم الاحداث والابداع فاستعملوها على انه مساو والاحداث

واستعمل الحدث على انه مساو للمفعول والذي يقابله بمعنى الحدث على انه  
 مساو للفاعل واسأمر مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب  
 وان كان هذا البحث لفظياً وذلك لان الزيادات ليست بداخله في مفهوم  
 الفعل واستدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملاً على بعض تلك الزيادات  
 لكان انضمام مقابله لك البعض اليه في اللفظ مقتضياً للتناقض وكان انضمام  
 غير ذلك البعض اليه مقتضياً للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل  
 الشارح هذا البحث لغوي صرف والمتكلمون يكثر من كون احد هما تكراراً  
 والثاني تنافضاً ويصورون به فلا معنى لالتزام ذلك عليهم قال ولا انضاف  
 ان الحق معهم لان اهل اللغة لا تسمون الناس فاعلة للاحراق والماء فاعلة للتبريد الخ  
 فامثال هذه المباحث الى الاداء بماذا كان الامر كذلك حجة ما قلناه اقول ليس هذا  
 البحث خاصاً بلغة دون لغة ولذلك لم يقنع الشيخ على ابدال الفاظ الفعل والصنع  
 والايجاد مع اختلاف دلالاتها في اللغة العربية بل اوردها جميعاً شبيهاً  
 الى ان المقصود هو المعنى المشترك بينها ولما كان الفعل منها كانه ادل على ذلك  
 المعنى مجرداً ولا يباد والصنع كانهما اشمل واعتبار شيء آخر من وضع الفعل بازاء ذلك  
 المعنى دونهما مما عدل المتكلمون عن العرف لا دعاهم ان نصوص التنزيل  
 واهل اللغة بات الله تعالى فاعل يطابق قولهم انه تعالى فاعل بارادة كون الفاعل  
 في اللغة هو الفاعل لا الامارة فزاد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف  
 ولو انهم قالوا نحن نضبط على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل  
 فنقول هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون  
 للناس فاعل الاحراق ولا الماء فاعل التبريد فليس بشيء والدليل عليه ما جاء  
 في كلامهم ثم قالوا اول البرد وتلقوا اخره فانه يفعل بايديكم ما يفعل  
 بالسيوف وكم وقول الشاعري وعينان قال الله كوننا متافعون لا كالبياض يفعل  
 الخير وامثال ذلك فانهما اكثر من ان يحصى وبالجملة اذ اجاز من حيث  
 اللغة ان ينفصل البرد والخير في المانع من ان يقال فعل بغير ارادة فان ادعى  
 احد انه جاز عليه الدليل مع ان دعوى الجاز يقتضي بسليم صحة الاستعمال

وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض على أن أهل اللغة فسروا الفعل باحداث شئ  
ما وهذا يدل على ما ذهبنا اليه **قال** فان كان مفهوم الفعل ذلك او كان  
بعض مفهوم الفعل هذا فليس يضربنا ذلك في غرضنا وفي مفهوم الفعل وجود وعدم وكون  
ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود محمول عليه فاما العدم فليس يتعلق  
بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل  
ولا مفعول جاعل فاعل فاعل هذا الوجود لمثل هذا الجواز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد  
العدم فبقى ان يكون تعلقه من حيث هذا الوجود واما وجوده فليس بواجب  
الوجود واما وجوده ما يجب ان ليس بواجب وجوده العدم اقول لما ذكرناه اصطلم ههنا  
على انه معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم عن سلب ما ساء كان هذا  
المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلم عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب  
اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضرب في مقصوده شرع في تحليل ذلك المعنى  
وذكرنا ان يشتمل على ثلاثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بين  
ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شئ وان كون الوجود بعد العدم ايضا  
ليس متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات  
يلحقها او صاف بحسب موقعها لاذ واما لا شئ آخر فبقى ان كون المتعلق بالفاعل  
هو الوجود وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذا ن هو  
اما وجود شئ ليس بواجب واما وجود شئ مسبوق بالعدم ولا قول اعم من  
الثاني و سنبين في الفصل الثاني لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل ولا بالذات  
ايهما قد ذكرنا فصل الشارح ان البحث ههنا اما لتعين الشئ المحتاج  
الى الفاعل او لتعين سبب الاحتياج وكلام الشيخ مجمل ومحتمل لسببهما  
الا ان حمله على الاول اولى وقال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان  
وعند المتكلمين هو الحدوث وهو باطل لان الحدوث كسفية  
للوجود متأخرة عنه وهو متأخر عن الوجود المتأخر عن الاحتياج الى الفاعل  
المتأخر عن علته الاحتياج فلو كان الحدوث علته الاحتياج لتأخر عن نفسه  
بحذ المراتب اقول هذه فائدة افادها لكنه غير متعلقة بمقتضى الكتاب



**تكملة وإشارة** فالأول فليس له لائ الأمرين يتعلق فنقول إن المفهوم  
 لكنه غير واجب الوجود بذاته بل لغيره لا يمنع أن يكون على أحد قسمين أحدهما  
 واجب الوجود لغيره دائما والثاني واجب الوجود لغيره وقتا فأن هذين يحمل  
 عليهما واجب الوجود لغيره وليسلب عنهما واجب الوجود لذاته من حيث المفهوم  
 أو يمنع شيء من خارج فاما مسبوق العلم فليس له إلا وجه واحد وهو في مفهومه  
 انحصار من مفهوم الأول والمفهومان جميعا يحملان التعلق بالغير وإذا كان معنيين  
 أحدهما اعم من الآخر يحمل على مفهومهما معنً فان ذلك المعنى للاعم بذاته وأولا  
 ولا انحصار بعده لأن ذلك المعنى لا يلحق الاخص الأول وقد لحق الاعم من غير عكس حتى  
 لو جازر ههنا أن لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ويمكن له في حد  
 نفسه لم يكن هذا التعلق فقد بان أن هذا التعلق هو سبب الوجه الآخر ولا هذه  
 الحقيقة دائمة المحل على العلوكات ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كإن دائما بل الذي هو  
 لكنه مسبوق العدم فليس هذا الوجود دائما يتعلق حالها يكون بعد العدم فقط حتى ليست في بعد ذلك  
 الفاعل يريد أن يبين أن وجود التعلق بالغير المذكور في الفصل في التقديم  
 هو لكنه ممكن لذاته واجبا لغيره ومتعلق بالغير أم لا كونه محدد تام مسبوقا  
 بالعدم فان بذلك يتبين مناد ما ذهب إليه الجمهور قد ذكرنا أن الأول من  
 هذين المعنيين اعم من الثاني وذلك لأن الممكن الوجود وهو الواجب بغيره دائما  
 والمسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتا فاذن الواجب بالغير يشتمل هذين  
 القسمين من حيث المفهوم إلا أن يمنع شيء من خارج المفهوم فالواجب بالغير  
 من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معاً التعلق بالغير وهذه  
 قضية جارية لها صغرى قياس وكبراهة أن كل معنيين أحدهما اعم من  
 الآخر يحمل عليهما معنً ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم أو لا وبالذات والاخص  
 بعد التسببه وبيان ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الأول وقد لحق الاعم  
 ويمكن أن يلحق الاعم من غير أن يلحق الاخص فاذن لو كان لحوته للاخص  
 بذاته لما كان لاحقا لغيره لاخص وثابت ذلك ان القياس المذكور ان  
 التعلق بالغير الواجب بغيره أو لا وبالذات والمسبوق بالعدم ثابتا وليس عليه

يعني بسبب الوجود بالغير ثم أكد ذلك بان التعلق ليس المسبوق بالعدم بسبب  
 كونه مسبقاً بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا  
 لغيره بل كان واجبا لذاته مع كونه مسبوقاً بالعدم لم يكن لا  
 تعلق بالغير فقد بان اذا ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر اي بسبب كونه  
 واجب بالغير واذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير  
 دائما لا فحال حد ذاته فقط بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا  
 التعلق للمفعول كاي دائما بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق  
 لو كان ايضا عدم المفعول مسبوقاً بالعدم على ما ضوه لكان التعلق ايضا  
 دائما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم في جميع اوقات  
 وجوده وليست خاصة بحالة حد ذاته فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا  
 عن فاعله فهذا اتقرر ما في الكتاب واعتبر من له اصل الشارح على الشيخ فقال انه  
 تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه الحاجة وذلك انه اطلب في الفصل الثاني  
 في المنقتر الفاعل هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه  
 ولم يتكلم في علة الحاجة هي الحدوث ام لا والدايم هل يقتضي مؤثرا ام لا وهذا  
 هو محل الخلاف ومغنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم والمعتد بالدايم ليس الى الثاني  
 يصح ان يكون مقترا على المؤثر والمنقرا على المفعول لا في نفسه وهو مصادرة على المطلوب  
 اقول اما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مقترا الى الفاعل فلا خلاف  
 فيه فليس بصحيح لان منشأ الخلاف هو ان المفعول في اى شئ متعلق بفاعله  
 فذهب الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث  
 وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حد ذاته دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر  
 النمط واعترف به هذا الفاضل فكانه من الواجب ان يتحقق الحق في ذلك فحققت  
 في الفصل السالف انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق  
 هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك  
 التعلق ما حصل في جميع اوقات هذا الوجود او في وقت حد ذاته فقط فان مطلوبه  
 يتم ذلك منه في هذا الفصل ولذلك سواء بالتكمله ولما ظهر ان سبب

المتعلق هو الوجوب بالغير فظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائما  
 متعلق بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة  
 اهولا مكان ام هو الحدوث فليس به مفيد في هذا الموضع لان علة الحاجة لو كان  
 هو الحدوث وكان الحدوث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا  
 بضر كما صرح به في آخر الفصل ولو كان هو لا مكان وكان الممكن غير موجود وغير  
 متعلق بالفاصل لم يكن بنا فعله فلذلك لم يتعرض الشيخ بهذا البحث واما قوله انه  
 لم يتبين ان الدائم هل يقتضي شيئا ام لا فليس بشيء ايضا لانه يتبين ان الواجب  
 بالغير لا ينافي الدائم وان علة المتعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا  
 لغيره كان مقتضا لا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضنا ههنا ثم قال والتحقيق  
 ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين يجوزون ان يكون العالم  
 على تقدير كونه ازل دائما معلولا لعلة لازمة لكنهم ينفون القول بالعلة والمعلول لا  
 بهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون المعنى في وجود العالم قديما واما الفلاسفة  
 فقد اتفقوا ان الاصل يستحيل ان يكون فضلا على محتار فاذا قد حصل  
 الاتفاق على ان يكون الشيء ازل دائما في اقتضائه الى القادر المختار ولا ينافي افتقاره  
 على العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك فظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة  
 اقول هذا اصلي عن غير تراض الخصمين وذلك لان المتكلمين بارهم صدر كتبهم  
 بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعضي افا علة فضلا عن ان يكون  
 فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد ثبات حدوثه محتاجا الى محدث وان محدثه  
 يجب ان يكون مختارا لانه لو كان مسوجيا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكرناه  
 او لا فظهر انهم متعين حدوث العالم على القول بالاختيار بل غلب الاختيار على الحدوث  
 واما القول بنفي العلة والمعلول فليس يتفق عليه عندهم لان مشيئة الاحوال من  
 المعتزلة قائلون بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل اعلموا ان الشارحة يشتركون مع المعتزلة  
 قديما ثمانية سموا صفات المبدأ الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته لسعة وبيان  
 ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علة وهذا شيء ان احترزوا عن التصريح به لفظا لا تحتمل  
 عن ذلك عند فظهر انهم غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول ثم اتعاضوا عن القول بالحدوث

واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الاثر لا يستحيل ان يكون فعلا فاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل لاثر لا يستحيل ان يوجد كلاهما فاعل اثر لا تام في الفاعلية وان الفاعل لاثر لا تام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير اثر لا واما كان العالم عندهم فعلا اثر لا اسند الى فاعل اثر لا تام في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدأ الاول عندهم اثر لا واما في علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطباع الجسمانية على ما سيأتي تفصيله الحادث ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس قبليته الواجب التي هي علم الاثنين التي قد يكون عامما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجه بل قبليته قبل لا يثبت مع التعدد مثل هذا ففيه ايضا تجدد بعدية بعد قبليته باطله وليس تلك القبليته هي نفس لعدم فقد يكون لعدم بعديات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد في شئ آخر لا يزال فيه تجدد ونقص على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي توارث الحركات في المقادير لم يأتك من غير منقسمات يريد بيان ان كل حادث فهو مسبق بنحو غير قاصر الذات متصل اتصال المقادير اعني الزمان الا انهم يتعرض تسميته في هذا الموضوع بعد وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن يكون بعدية هذه مضادة الى قبليته قد زالت فله قبل لا يوجد مع البعد لا قبليته الواحد على الاثنين وامثالها التي يوجد قبل والبعد البعد منها معا بل قبل نزول قبليته عند تجدد البعدية وليست هذه القبليته هي نفس لعدم لان لعدم ان كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك شئ آخر يتجدد ويصير فهو غير لذات وهو متصل في ذاته اذ من الجائز ان يفرض متغيرا يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث يكون بغير ابتداء الحركة وحدث الحادث قبلات وبعديات متصرفة وتجدد مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال

المسافة والحركة وقد تبين في المخط الاول ان مثل هذا المتصل لا ينفك من اجتنابه  
 لا يتجزأ فاذا ثبت ان كل حادث سبق بوجوده غير فاعلم ان الذات متصل اتصال  
 المقادير وهو المطلوب في الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الانية خفي الهوية والشيء  
 قد نبه على نيته في هذا الفصل وسيسير في الفصل الذي يليه الى مهيته ولذلك  
 وسم احد الفصلين بالتنبيه والاخر بالاشارة وهذه المباحث تتعلق بالطبيعات  
 وانما اوردناها هنا لاحتياج الباعث كونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب واعلم  
 انه انما نبه ههنا على وجود الزمان قبل كل حادث لوجود القبليّة والبعدية  
 الخاصتين به فانه هو الشيء الذي يلحقه لذاته القبليّة والبعدية اللتان لا يوجدان  
 معاً وذلك لان الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبليّة بهذه الصفة لانه بل لوقوعه  
 في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر والقبليّة والبعدية للشيئين بسبب الزمان  
 واما الزمان فليس بسبب شيء آخر بل ذاته المتصرمة المتجددة صاحبة الحقوق هذين  
 المعنيين هما الاشياء آخر فاذا ثبت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ولا  
 يصح تعريف الزمان بما لان تصورهما كما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتبينهما  
 سائر الاقسام القبليّة والبعدية بانها اللتان لا يوجدان معاً ايضاً ليس بتميز  
 حقيقة لان المعلول يجري مجرى معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معقداً  
 الانبئية لم يلتفت الى ذلك والقبليّة والبعدية الاحتمال بالزمان احداً فكلان  
 بالزمان لا يوجدان معاً الا في العقول لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما  
 القبليّة والبعدية لا يوجدان الا في العقول معاً فكيف توجد الاضافة  
 اللاحقة بهما لكن ثبتهما في العقل الشيء يدل على وجود معروضهما الذي هو الزمان  
 ذلك الشيء وكذلك استدلل الشيخ بعروض القبليّة للعدم على وجود زمان يقارنه  
 واذن تقر هذه المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل بان هذه القبليات لو كانت  
 موجودة في الخارج لكانت القبليّة الواحدة قبل موجود آخر قبليّة آخر  
 ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج الذي يلحقه القبليّة لذاته  
 ويلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه في العقل اما نفس القبليّة فليس هو الموجود  
 المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتباري يصح تعقله في جميع الازمنة وان

أخذ من حيث يقع في زمان معين كان حكمه حكم ما يراه الموجودات في الحق قبلية أخرى  
يعتبرها الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني و  
يبدف أيضاً اعتراضه بأنها اصطلاح عقلية ان يجب ان يوجد معاً وقد قيل لها لا  
يوجدان معاً حق وذلك لأنها اصطلاحات عقلية ان يجب ان يوجد معاً وضاهما  
في العقل ولا يجب ان يوجد في الخارج معاً ويندفع أيضاً اعتراضه بان العدم  
لو انصف بالقبلية الوجودية للزم اتصال العدم بالموجود وذلك لان العدم  
المقتدر لشيء ما يكون معقولاً بسبب ذلك الشيء ويصير الحق الاعتبار العقلية  
به من حيث هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء الزمان  
على بعض هو هذا السبق المذكور في عدم الحادث ووجوده تعينه فيلزم من قولكم  
هذا ان يكون للزمان زمان آخر والفرق بان الزمان مقتضى لذاته فذلك استغنت  
القبلية والبعديّة والبعديّة الفاعل ضاكن لغيره عنه ليس بمفيد لو جهن الاول  
ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في المهيّة استحالة تخصيص بعضها بعضاً بالتقدم  
دون البعض الآخر وان لم يكن كان انفصال كل جزء عن الآخر معيّن فيكون الزمان  
غير متصل بل هو كما من آفات الثاني ان تجوز وجود قبلية وبعديّة لا يوجدان معاً  
فجزء من الزمان من غير زمان تعاليمها يقتضي تحيز كون العدم وجوده الحادث  
من غير زمان تعاليمها قال وايضاً ان قيل في الفرق ان القول بالقبلية والبعديّة  
يمكن مع القول يكون كل جزء من الزمان مسبوقاً بجزء آخر ولا يمكن مع القول  
بحدوث اول الحوادث لانه يتأخر الى ما هو قبل اول الحوادث اجيب بان معنى  
قولنا اليوم متأخر عن امس ليس هو انه لو يوجد معه لانت اليوم ايضاً لم يوجد مع  
الغد وان سلمناه ان معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية اضافية عارضة  
لها معانيتها لذاتيهما كان المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان الذي  
حصل فيه الامس وحق يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه  
بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حتى كان امس فلفظاً كان مشعراً بمقتضى زمان  
وذلك يقتضي ايضاً ان يكون للزمان زمان آخر قال والقول بمعية الزمان الحركة  
ايضاً يقتضي مثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان آخر والجواب ان الزمان ليس له

مهية غير اتصال الانقضاء والتعدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم  
 فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزية ثم اذا فرض له اجزاء  
 والتقدم والتأخر ليسا بجارحين يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء فيها متقدمة  
 ومتأخرة بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم  
 وتأخر الاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا نشئ آخر وهذا معنى لحوق التقدم  
 والتأخر الذاتيين له واما له حقيقة غير عدم الاستقرار فيقارن بعدم الاستقرار  
 كالحركة وغيرها فاما يصير متقدما ومتأخرا يتصور عروضا له وهذا هو الفرق  
 بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فاذا اذ قلنا اليوم  
 وامس لم يجتزى الى ان يقول اليوم متأخر من امس لان نفس معنوهما يشتمل على  
 معنى هذا التأخر اما اذا قلنا والعدم والوجود اجتبعنا الى قتران معنى التقدم باحدهما  
 حتى يصير متقدما واما المعية نعية ما هو في الزمان غير المعية بالزمان اعني معية  
 سببين يقتضيان في زمان واحد لا الاول يقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى  
 الزمان هي متى ذلك الشيء والاخرى يقتضي نسبتين بشيئين يشتركان في منسب  
 اليه واحدا بعدد وهو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الاول الى زمان تغاير الموصوفين  
 بالمعية ويحتاج في الثانية اليه العكس لان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير  
 الحال لا يمكن الا الذي قوة تغير حال اعني الموضوع هذا الاتصال اذن متعلق بحركة متحركة  
 اعني تغيرا لا سيما فيما لا يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية  
 وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان ملا قد يكون البعد وقيل قد يكون اقرب فهو  
 مقدم للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة  
 بل من جهة التقدم والتأخر الذين لا يجتمعان اقول يريد بيان مهية الزمان  
 وتقريره ان التجدد والتغير اللذين نبه على وجودهما في المتقدم لا يمكن ان يجزا  
 الا مع تغير الحال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا بشيئين يصح منه التغير وهو الوضو  
 لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع هذا الاتصال اذن متعلق الوجود  
 بتغير عرض وتغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة  
 لشيء حركة هذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومثل هذا البيان المذكور

في الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان  
 له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب  
 كون الزمان متصلا لا الى اول الحركات المستقيمة لا يمكن ان يتصل لا الى اول  
 لوجوب تناهي الامتدادات وبما سياتي في النمط السادس فاذن الزمان يتعلق بحركة  
 يمكن ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذه الاتصال يحتمل التقدير  
 كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل فالزمان كمرقيد  
 التخارج عن الحركة وصرح بتسميته وثبوت مهيتة وعند نسبتها فقال وهذا اهل الزمان  
 ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر  
 اللذين لا ينفصلان وذلك لان الحركة كمية من جهة المسافة فان الحركة  
 تزيد بزيادة المسافة وتنقص بانقصائها وكمية الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان  
 وينقص بنقصانها والمسافة اجزاء يتقدم بعضها على بعض مقدما وصغريا وبعدا متقدما  
 والمتأخر بحتمعتين في الوجود والحركة تجري بتجزيه المسافة وتبصير بعضها متقدما وبعضها  
 متأخرا باجزاء تقدم اجزاء للتساقط وتأخرها لان المتقل والمتأخر منها لا يجمعان بخلاف المتقدم  
 والمتأخر من المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة  
 التقدم والتأخر اللذين لا يجمعان فهذا بيان ما ذكره ههنا وقد قال في الشفاء  
 بهذه العبارة وانت تعلم ان الحركة يلحقها ان تنقسم الى متأخر ومتقدم فاما  
 لو صدق المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتأخر منها ما يكون في  
 المتأخر من المسافة لكنه يتبع ذلك ان المتقدم الحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد  
 المتأخر والمتقدم من المسافة معا فيكون المتقدم والتأخر في الحركة خاصية  
 يلحقها من جهة ما هما الحركة ليس من جهة ما هما المسافة ويكونان معدودين  
 بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتأخر فيكون الحركة تعدد من حيث  
 لها في المسافة فتقدم وتأخر ولها مقدار ايضا بانها تعدد المسافة والزمان هو هذا  
 العدد والمقدار فالزمان عدد الحركة اذ الفصل الى متقدم ومتأخر لا بالزمان  
 بل في المسافة والا كان البيان تحديدا بالدور وهذا وعبارته وعوض بيان  
 هذا التحديد الذي ذكره القدماء وغرضه ايراد هذه النكتة لاختراع اشارات



مهية غير اتصال الانقضاء والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم  
 فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزئية ثم اذا فرض له اجزاء  
 والتقدم والتأخر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء فيها متقدمة  
 ومتأخرة بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصورا تقدم  
 وتأخرا للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا بشئ آخر وهذا معنى لحق التقدم  
 والتأخر الذي اتين له واما له حقيقة غير عدم الاستقرار فيقارن بعدم الاستقرار  
 كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتأخرا بتصور عرضي له وهذا هو الفرق  
 بين ما يلحقه التقدم والتأخر لانه وبين ما يلحقه بسبب غيره فاقنا انما بين  
 وامس لم يجز الى ان يقول اليوم متأخر من امس لان نفس مفهومهما يشتمل على  
 معنى هذا التأخر اما اذا قلنا بعدم الوجود اجتنبنا الى قتران معنى التقدم باحدا  
 حتى يصير متقدما واما المعية بمعية ما هو في الزمان غير المعية بالزمان اعني معية  
 سببين يقتران في زمان واحد لان الاول يقتضي نسبة واحدة لشئ غير الزمان الى  
 الزمان هي متى ذلك الشئ والاخرى يقتضي نسبتين بنسبتين يشتركان في منسب  
 اليه واحداً بعدد وهو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الاول الى زمان تغاير الموصوفين  
 بالمعية ويحتاج في الثانية اليه انما سرعة ولان التجدد لا يمكن الا بمع تغير حال وتغير  
 الحال لا يمكن الا لذي قوة تغير حال اعني الموضوع هذا الاتصال اذن متعلق بحركة  
 اعني تغير اسما فيمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورانية  
 وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان ملا قد يكون البعد وقيل قد يكون اقرب فهو  
 مقدم للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لامن جهة المسافة  
 بل من جهة التقدم والتأخر الذين لا يجتمعان اقول يريد بيان مهية الزمان  
 وتقريره ان التجدد والتصرم اللذين منه على وجودهما في المتقدم لا يمكن ان  
 الامع تغير الحال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا بشئين يصح منه التغير وهو الموضوع  
 لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع هذا الاتصال اذن متعلق الوجود  
 بتغير عرض وتغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة  
 لشيء حركة هذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومثل هذا البيان المذكور

والفضل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقاً بزمان وكل زمان  
 له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب  
 كون الزمان متصلاً لا الى اول الحركات المستقيمة لا يمكن ان يتصل لا الى اول  
 لوجوب تناهي الامتدادات ولا شيئاً في الفلظ السادس فاذن الزمان يتعلق بحركة  
 يمكن ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير  
 كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل فالزمان كمرقيد  
 التغير عن الحركة وصرح بتسميته وثبوت مهيتة وعندئذ يقال وهذا اهل الزمان  
 ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر  
 اللذين لا يجتمعان وذلك لان الحركة كمية من جهة المسافة فان الحركة  
 تزيد بزيادة المسافة وتنقص بانقصائها وكمية من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان  
 وينقص بنقصانه والمسافة اجزاء يتقدم بعضها على بعض مقدماً وصغيراً يوجد المتقدم  
 والمتأخر بحجة معين في الوجود والحركة تتجزى بتجزئة المسافة وبصير بعضها متقدماً وبعضها  
 متأخراً بانزاع تقدم اجزاء المسافة وتأخرها الا ان المتقل والمتأخر منها لا يجتمعان بخلاف التقدم  
 والمتأخر من المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة  
 المتقدم والمتأخر اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره ههنا وقد قال في الشفاء  
 بهذه العبارة وانت تعلم ان الحركة يلحقها ان تنقسم الى متأخر ومتقدم وانما  
 لو صدقها المتقدم ما يكن منها في المتقدم من المسافة والمتأخر منها ما يكون في  
 المتأخر من المسافة لكنه يتبع ذلك ان المتقدم الحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما وجد  
 المتأخر والمتقدم من المسافة معاً فيكون المتقدم والمتأخر في الحركة خاصية  
 يلحقها من جهة ما هما الحركة ليس من جهة ما هما المسافة ويكونان معدودين  
 بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتأخر فيكون الحركة لها عدد من حيث  
 لها في المسافة فتقدم وتأخر ولها مقدار أيضاً بانزاع مقدار المسافة والزمان هو هذا  
 العدد والمقدار فالزمان عدد الحركة اذ الفضل الى متقدم ومتأخر بالزمان  
 بل في المسافة والا لان البيان يتحدد بالدور وهذه عبارة في غرض بيان  
 هذا التحديد الذي ذكره القدماء وغرضه ايضاً هذه النكتة الاخيرة اعشاراً

كل حادث فقد كان قبل وجوده وانه وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصل  
وليس هو قدرة القادر عليه ولا لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه  
غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير ممكن  
في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فلفظين اذ ان هذا الالامكان غير كونه القادر  
عليه قادر عليه وليس شيئا معصوا لا بنفسه يكون وجوده لانه موضوع بل هو  
اضاف في فقرته الموضوع ما في الحادث بتقدمه قوة وجوده موضوع اقول يريد بيان  
كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة وتقريبه ان كل حادث فهو قبل  
وجوده اما متمنع الوجود او ممكن الوجود ولا اول محال فالثاني حق فاذا لمكان  
وجوده قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لانه السبب  
في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير  
المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشئ لا يكون سببا لنفسه وايضا  
كونه ممكنا اخر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه  
فاذا لمكانه هو امري مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معصوا  
بنفسه لان الامكان يكون لشئ بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن  
ان يوجد وبالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يتق الجسم يمكن ان يصير  
ابيض فاذا هو امري معقول بالقياس الى شئ آخر فهو امر اضائي ولا هو الاضافة  
لعرض ولا عرض لا يوجد الا في موضوعه فاذا الحادث يتقدم امكان  
موضوعه وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجوده ذلك الحادث  
فيه فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض  
فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا ومادة بالقياس اليه ان كان  
صورة فخذ تقريره في الكتاب واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود  
والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض اما الامكان  
بالقياس الى وجوده بالعرض فهو يكون لشئ بالقياس لشئ وجوده او بالقياس  
الى صيرورته موجودا آخر كما يتق الجسم يمكن ان يكون ابيض ويوجد  
له البياض ويقت الماء يمكن ان يصير هراة والمادة يمكن ان يصير موضوعا

بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى موجود معها وهو محلها واما  
الامكان بالقياس الى وجود بالذات للشيء فيكون بالقياس الى وجوده ولا يخلو  
اما ان يكون ذلك الشيء مما يوجد في موضوع او مادة او مع مادة كما في البياض  
يمكن ان يوجد او يكون وكذلك الصورة والقياس وحكم هذا الامكان  
والاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل وجود  
ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لعلقة  
له لشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محذورا لانه لو كان  
محذورا لكان مسبوقا بالامكان لا محالة كما مر واما مكانه لا يمكن ان يتعلق  
بموضوع دون موضوع اذ لعلقة له لشيء فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن  
الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضاعفا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون  
الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا الميركن حقيقة فهو عارض له وقد  
فرض غير عارض لشيء هدف ولما تبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون  
محذورا كان موجودا كان دايما الوجودي وان لم يكن موجودا كان متمتع  
الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء المحاذية يكون اما اعراضا وصورا او مركبات  
او نفوسا يوجد مع المواد وان لم يكن حاله فيها وامكانات هذا الاشياء يكون  
قبل وجودها وتعتبر عنها بالقوة فيقتضي هذه الموجودات في مرادها بالقوة  
وهي تختلف بالبعد والقرب وتزول عنها مع خروج الموجودات من القوة الى  
العمل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات  
الممكنة في انفسها فهي امور لازمة لمعياتها عند تجردها عن الوجود والعدم  
بالقياس الى وجودها وكذلك الوجود بالامتناع الا ان الموصوف بالوجوب  
لا يمكن ان يكون نفي واحدا وبلا امتناع لا يمكن ان يوجد في  
الفارح والموصوف بالامكان هيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم بأسرها  
وهذه الاختلافات احوال للموصوفات في انفسها فهذا ما اردت تحقيقه في هذا  
الموضع لئلا لا يشكالات المتفرقة في ههنا وظهر منه ان قول الفاضل الشارح  
الشيء قبل وجوده نفى صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم

معارضه ذلك بانه موصوف بحبانه مقدور للقادر وذلك يقتضي تميزه  
ثم معارضته للمعارضه بالمتنوعات التميزه عن الممكنات مع كونها نفيًا صريحًا  
خطيط يقتضيه عدم التميز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية واما قوله  
لو كان الامكان موجودا كان واجبا او كذا او لا و لا يكون له وضع الغير  
والثاني محال لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان فالحجاب عنه ان الامكان  
في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشئ خارجي فمن حيث تعلقه بالشئ الخارجي ليس  
بموجود في الخارج ههنا مكان بل هو مكان وجود في الخارج ولتعلقه بذلك  
الشئ يدل على وجود ذلك الشئ في الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما  
بالعقل موجود في الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع  
الاختيار كما هو في التقدم لا يتق وجود شئ في العقل دون الخارج حمل لا ت  
الجهل هو وجود صورة في الذهن على انها صورة لموجود خارجي مع المطابقة  
والاعتبارات العقلية لا يوجد في العقل على انها صورة شئ في الخارج بل  
علم انها احكام موجودات في الخارج واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج  
من حيث هي احكام بل يكون موجودة من حيث هي محكوم عليها واما قوله  
امكان الحادث لا يجوز ان يكون حادثة لانه لا يكون قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا  
لشئ ولا يجوز ان يكون حادثة لانه لا يكون حادثة لشيء لا يكون حادثة لشيء فالحجاب  
ان امكان الشئ قبل وجوده حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشئ في موضوعه  
بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه  
فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة  
المضات اليه ولما لم يكن وجود مثل هذا الشئ لافي غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه  
ايضا بذلك الغير واما قوله لما كان الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود  
المتضايفين فهو لما يتحقق بعد ثبوت المهيته والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على  
الامكان فلجواب انه من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضايفين  
ولكن يكفيه ثبوتها في العقل ولا يجب من ذلك تقدمها عليه في الخارج لكنه من  
من حيث تعلقه بموضوعه الثابتين في العقل بالوجود في الخارج يستلزم

لا محالة وضوعاً موجد في الخارج كما مضى في التقدم بعينه وأما قوله الحكم يكون  
 الامكان متعلقاً بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنفس المتعارفة وبالهيولى  
 فانها ممكنة مع انها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه ما هو من الفرق بين  
 الامكانين عند تعلقهما بما في الخارج وان كان مثل هذه الاشياء صفة لها بقا  
 المحوثة عن الوجود والعدم في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع  
 فالامكان هذا الاعتبار كعرض في موضوع وهي ايضا صفة لوجوداتها  
 ويكون بهذا الاعتبار كاضافة المضاف اليه وأما قوله او قيل الشيء لا يحدد الا اذا  
 صار وجوده اولى ولا يصير اولى الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان مهمتان  
 اما الصغرى فلان الادوية لو حصلت حالة الحدوث لكان الكلام في حصصها  
 كالكلام في حدوث الحادث ويتسلسل العلل دفعة ولو حصلت قبل  
 الحدوث فوجود الحدوث كان موقفاً اما على وجودها او على عدمها والاول  
 يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث قبلها كما  
 اقتضى بعدها وأما الكبرى فلا بد من الجواب عنه ان الشيء لا يحدث الا اذا صار  
 وجوده واجباً فضلاً عن الاولوية وانما يحدث مع تحقق وجوده غير متأخر  
 عنه ولا متقدم عليه ووجوده انما يتحقق بان يتم استعداد مادته او موضوعه  
 لقبوله وذلك الاستعداد يتعلق بشرايط يستجوعها الحركة المتصلة التي لا اول لها  
 الموجودة في الجسم الا بداعي على ما يستعمل العلم لا على ما يانه تعبیه الشيء  
 قد يكون بعد الشيء من وجوده كثيرة مثل المعدية الزمانية والمكانية وانما يحتاج  
 الال من الجملة الى ان يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكون في الزمان معاً  
 يريد اثبات الحدوث الذاتي للممكنات ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنيّاً  
 على تحقيق التأخر الذاتي لان الحدوث وهو كون وجود الشيء متأخراً عن لا  
 وجوده تنقسم الى زمانى والى ذاتى لا تنقسم المتأخر اليهما قدم الشيء تحقيق  
 معنى التأخر الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي وأعلم ان تأخر الشيء عن غيره  
 بين خمسة معان على احق في الفلسفة الاولى احدها بالزمان والثاني بالمكان  
 او الوضع الذي يكون التأخر المكاني صنفان ثالث بالشرف والرابع

بالطبع والحامس بالمعلومية والاخير ان يشتر كان في معنى واحدة وهو التأخر  
 بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجاً الى آخر في تحققه ولا يكون  
 ذلك الآخر محتاجاً الى ذلك الشيء فالحاجة هي المتأخر بالذات عن المحتاج اليه  
 فلا يتخلو ما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانقارذه يفيد وجود  
 المحتاج الا لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متأخر بالمعلومية وهو حركة  
 المتأخر بالقياس الى حركة البدن ولا اعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو كالكثير  
 بالقياس الى الواحد كالمشروط بالقياس الى الشرط والمتأخر بالمعلومية لا يفناء  
 عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه  
 الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا لارتفاع العلة من غير ان كان فان المتقدم  
 يمكن ان يوجد لا مع المتأخر الى متأخر فلا يمكن ان يوجد لا مع المتقدم  
 وربما يقع المعنى المشترك متأخر بالطبع ويخص التأخر بالمعلومية باسم التأخر بالذات  
 والتشخيص استعمالها في قاطيع رياس الشفاك ذلك وذلك انه قال  
 عند ذكر المتقدم بالعلية وان كان يتقدم بالظبط على المتقدم بالعلية  
 والذات اما في هذا الكتاب فقد سمي المشترك تأخر بالذات والدليل  
 عليه انه يمثل له بحركة المتأخر والبدن وهو تأخر بالمعلومية الذي هو احد قسميه  
 ثم اطلق اسم التأخر بالذات صريحا على القسم الآخر وهو تأخر ما للشيء بحسب غيره  
 عماله بحسب ذاته وهو تأخر بالطبع لا بالعلية وهذا التأخر على  
 الذاتي بالمعنى المشترك هو تأخر حقيقي وما سواه فليس بحقيقي لان التأخر بالزمان  
 او بالمرتبة والوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متقدماً وهو هو لا  
 للمقتضى لتأخره هو امر عارض لذاته واما التأخر بالذات فلا يمكن ان يفرض  
 متقدماً وهو هو للمقتضى لتأخره هو ذاته لا غير ولهذا خصه الشيخ بانه  
 الذي يكون استحقاق الوجود واعلم ان التأخر بالمعلومية يجب ان يكون  
 في الزمان مع المتقدم بالعلية والتأخر بالطبع لا يكون في الزمان مع المتقدم  
 بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما  
 بالايمان العام الشامل للموجب واللا وجوب وهو حق له وان لم يجتمع ان يكون

في الزمان معاً قال وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه  
 بما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما  
 الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل اليه الوجود  
 لا عنه وليس يصل الى ذلك الا ما زاد على الآخر وهو بيان للتأخر بالذات بتفريده  
 في بعض امثاله ومعناه ان هذا التأخر يكون اذا كان وجود هذا يعني  
 المتأخر كالمعلول مثلاً عن آخر يعني المتقدم كالعلة مثلاً ووجود المتقدم ليس  
 عن المتأخر فما استحق المتأخر الوجود الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه  
 الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم فليس يتوسط المتأخر بينه  
 وبين علة في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن التأخر وليس يصل الى المتأخر  
 من تلك العلة الا ما زاد على المتقدم فذهب الفاضل المشارح الى ان المراد ان  
 العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس بمتوسط بين ذات  
 المعلول ووجودها وولست ارى هذا التفسير مطابقاً لفظ الكتاب  
 قال وهذا مثل ما يقول حركت يدي فتحرك المفتاح ان تحركت المفتاح  
 ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي وتحركت يدي وان كان معاً في الزمان  
 فلهذا بعدية بالذات هذا المراد المثال للمتقدم الذاتي ومعناه واضح واعتبر الفاضل  
 المشارح على تقدم بالعلية فقال ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول  
 كونها مؤثرة فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول هات  
 المؤثر في الشيء مؤثر فيه وهذا ان كثر حاله عن الفاعلة وان كان المراد شيئاً  
 آخر فلا بد من افادة بصورها وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الا ما زاد  
 على العلة بياناً لذلك ونسبه الى الجان وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح  
 بياناً آخر غير ونسبه الى الرككة واقول تقدم الشيء الذي منه الوجود  
 على الشيء الذي له الوجود في الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الفرض من هذه  
 البيانات ولا مثله تعريفه ولا اثباته بل الفرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم  
 الزماني فان الجمهور يظنون ان وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم قال  
 ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخلياً عن غيره قبل



سأله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد أو لا  
يكون له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فأنه لا يكون له وجود قبل  
ان يكون له وجود هذا هو الحدوث الذاتي لما فرغ عن بيان معنى التأخر الذاتي  
شعر في المقصود وهذا ثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريبه ان حال  
الشئ الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره انما يكون قبل حاله  
بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشئ بحسب ذاته ليستلزم ارتفاع  
ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي يكون للذات بحسب الغير وأما ارتفاع الحال  
التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن  
بالذات لو انفرد عن الغير لا يستحق العدم بحسب الخارج وأما بحسب العقل فلم  
يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه  
انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران له وهذه الحالة اعني التجربة لا اعتبار  
لا يكون الا في العقل فالحال التي له تجر عن الغير ما العدم وأما ان لا يكون  
للموجود ولا عدم وأما وجوده فهو حاله بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق  
أما بعدمه او لا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن  
لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق الوجود فان استحق  
للاوجود هو الممتنع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم  
او باللاوجود ثم قال ففي قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون  
له وجود لو انفرد مخالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث  
هو في هذه الحالة لا يستحق العدم او الوجود والا لكان مستنعا  
لامكانه وان اراد به اعتبار ذاته مع علته فلا يكون الا انفرادا فاذن الجواب عنه  
ان المهيبة المجردة عن الاعتبار لا تثبت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار  
العقل لا يتخلو من ان يعتبر ما مع وجود الغير ومع عدمه او لا يعتبر مع احدهما  
لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لا نقاش ان لم يكن مع  
وجود الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها هي لا كونها اذا قيست الى الخارج وهذا  
معنى استحقاق العدم وأما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود

والعدم معاً لفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ أو لا يكون له وجود بالضرورة  
ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه أنه ثبت له أن لا يكون له الوجود بل هي بمعنى  
السلب فإن الفعل لا يعطف على الاسم وتقدير الكلام كل موجود عن غيره فليس معه  
معنى الوجود لو انفردت مهيته وتقدير النتيجة أن تجرد تلك المهيته عن اعتبار  
الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات تنبئية وجود المعلول متعلق بالعلة  
من حيث هي على الحالة التي لها يكون علة من طبيعة الإرادة أو غير ذلك أيضاً  
من أمور يحتاج إلى أن يكون من خارج لها مدخل في تميم كون العلة علة  
بالفعل مثل الآلة حاجة البخار إلى القودم أو المادة حاجة البخار إلى الخشب  
أو المعاون حاجة السائر إلى نشأه آخر الوقت حاجة الآدمي إلى الصيف أو إلى  
الداعي حاجة الأكل إلى الكوع أو الزوال ما نحتاج القسائل إلى الزوال الدجيم يتولد  
يذهب على أن المعلول لا يختلف عن علته التامة فذكر أن وجود المعلول متعلق  
بعلة المستقيمة بجميع ما يحتاج إليه في علية الفعل كما مضى ثم أشار إلى بعض  
تلك الأمور ونسبها إلى ما لا يخرج عن ذات العلة وإلى ما يخرج عنها والآلة  
كالطبيعة المقتضية للحركة كأمع الشعور والإرادة المقتضية لها مع الشعور  
فإن علة هاتين الحركتين لا يتحصل من وجود الآلهما وكذلك الحالة التي  
لنفس النائية التي يصيرها علة لحركة غير طبيعية ولا ارادية والحالة التي يكون  
العلل التي هي فوق هذه العلل وقوله أو غير ذلك إشارة إلى القسم الثاني من  
فخرج عن ذات العلة بما له مدخل في تميم علية الفعل فقد ذكر منه ستاً هي  
ممكن أن يشتمل عليها فتبين أن تلك الأمور يكون إما وجودية وإما عدية  
والوجودية سيكون إما شيئاً مضافاً إلى العلة لتمكن من العلية أو شيئاً لا يضاف  
إليها ولا يؤل أما شيء يتوسط بينهما وبين معلولها كآلة وإما شيء لا يتوسط  
وهو أيضاً ذات ينضاف إليها كالمعادن أو وصفها كالذات والشيء الذي لا ينضاف  
إليها إذا جعل لفعلها كالمادة وإما ليس يحمل لفعلها كالزمان والعدمية كزمان  
الماتم وقوله في الوقت حاجة الآدمي إلى الصيف أي حاجة منه إلى الصيف وهو  
منسوب إلى الجبر كآدمي والآدمي هو الذي لا ينفك عنه وهو الجبل الذي

لم يتمد باختته ويجمع ايضا على آدمه كوعيف وامر غفلة فالمشوب اليها اما آدمه  
 بفتح الالف والثال او ادمي بمذ الالف وكسر الدال والزمان ههنا شرط وجوده  
 لجمدة الصنعة لا في كون العلة علة بالفعل والداعي غير ارادة فان الفاعل بالارادة  
 قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع الاحوال هو صواب بانه  
 فاعل بالارادة والدجن في قوله حاجة الغسل الى نزول الدجن هو المباس  
 الغيم السماء وهو ضد الصحو وعلى نزوال المانع اعترض الفاضل الشارح  
 بانه مفيد عدمي والعدم لا يكون جزء من العلة الموجودة والحوادث ان الشيخ  
 لم يقل ان هذه الالام اجزاء للعلة بل ذكر انها مما لم يدخل في تفهيم عليتها  
 وصيرها علة بالفعل ولا شك ان العلة مع ما يمنعها عن التأثير لا يكون علة  
 بالفعل واعلم ان الامر العدمي ليس عدما صرفا بل هو عدم مقيد بوجود شيء  
 وهو من حيث هو كذلك امر ثابت العقل بغير ان يكون علة لما هو مثله  
 كما في عدم العلة لعدم ويصح ان يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الاطلاق  
 ويصير جزء من المفهوم عن علته التامة اذا كان ذلك المفهوم مركبا في العقل  
 قال وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي بها علة بالفعل  
 كان ذاتها موجودة كاحلى تلك الحالة او لم يكن موجودة اصلا لما ذكره الامور التي  
 يتم بها علوية العلة وهي ما يتعلق وجود المعلول بجملة اذ كانت عدم المعلول يتعلق  
 بعدم شيء من تلك الجهة اما عدم حال من الاحوال المعبرة في العلوية بالفعل وحدها  
 وما عدم ذات العلة وطلقا قال فان لم يكن شيء معوق من خارج وكان  
 الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود  
 الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة عارضة او غير ذلك وجب  
 وجود المعلول وان لم توجد وجب عدمه وايضا فرض ابدا كان ما لا راسخ  
 ابدا او وقتا ما كان وقتا ما أي فاذا كان الفاعل موجودا او لا مانع ولم يكن ههنا  
 علة فامنه بل يمتد الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول من قوف  
 على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يبق وقت  
 الا عليها وان لم يوجد وجب عدمه لانه توقف على شيء لم يوجد داعي الا هو

شر ضابطاً ووقتاً مادون وقت كان ما بازائه مثله قال واذا جاز ان يكون  
 كل شئ متشابه الحال في كل شئ وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سر مدأ  
 فان لم يسم هذا مفعولاً ليسبب ان لم يتقدمه عدم فلا مضائق بعد ظهور  
 اذا جاز ان يكون علة نامة موجبة لا اول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة الحال  
 في كل شئ لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال ولها معلول لم يبعد ان يجب  
 عنها دائماً وأتما قال لم يبعد وان كان من الواجب ان يقول وجب ان يجب  
 عنه سر مدأ لا مقصوده ههنا انزاله الاستبعاد فان الجمهور ليستبعدون وجع  
 معلول دايم الوجود وايضاً القطع بوجود علة هذا شاغراً مبنياً على ان العلة الاولى  
 يمتنع ان يكون لها صفة او حال يحيز ان يتغير وذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد  
 فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما عبر عن الزمان ههنا  
 بالسر مدأ لان اصطلاح كما وقع على طلاق الزمان على النسبة التي يكون لبعض التغيرات  
 البعض في متدله الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي يكون للتغيرات  
 الامور الثابتة والزمرد على النسبة يكون للاصور الثابتة بعضها الى بعض ثم اوما الى  
 ان شمل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولاً فان لم يطلق لفظة المفعول عليه لسبب  
 ثمران لم يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضائق في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى  
 فظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث تنبيهه الايداع هو ان يكون من الشئ  
 وجوده لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان هذا تفسير لفظة  
 الايداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور قال يتقدمه عدم زمان  
 لم يستغن عن متوسط وهذا قد كارب ما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق  
 بزمان ومادة والفرق منه عكس نقيضه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقاً بمادة وزمان  
 فلم يكن مسبوقاً بعدم وثبت من انصاف تفسير الايداع اليه ان الايداع هو ان  
 يكون من الشئ وجوده لغيره من غير ان يسبقه عدم سابقاً زماناً وعند هذا يظهر ان  
 الصنع والايداع متقابلان على ما استعملهما في صدر النظم قال والايداع اعلى مرتبة  
 من التكوين والاحداث التكوين هو ان يكون من الشئ وجوده مادى واحداً  
 هو ان يكون من الشئ وجوده زمانى وكل واحد منهما يقابل الايداع من وجه

والابداع فتقدم منهما لانه لا يمكن ان يحصل بالتركيب والاشياء  
لا يمكن ان يحصل بالاحداث لا متناهي كونهما مسبوقين بمادة اخرى ومنه ان اخرى  
فاذن التركيبين والاحداث مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى  
فهما على رتبة منهما وليس في هذا البيان موضع خطأ كما ذهب اليه الفاضل  
الشارح تنبيهه والاشارة كل شئ لم يكن شر كان متبقي في العقل الاول ان ترجح  
احد طرفي امكانه صارا او الشئ وسبب وان كان قد يمكن العقل ان يزيل  
عن هذه البين ويفزع الى ضرب من البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك  
الشئ اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو في حد ذاته كما زعمه  
اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جذا ولا يقف فالجواب انه  
يجب عنه اقول الحدوث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن مقدر في ترجيح احد طرفي وجوبه  
وعدمه على الآخر اذ علة ترجحه لذلك الطرف وهذا الحكم اول وان كان قد يمكن  
العقل ان يزيل عن العقل ان يزيل عنه ويفزع الى ضرب من البيان كما يفزع الى  
التمثيل يكتفي بالميزان المتساويين اللتين لا يمكن ان يترجح احدهما على الاخرى من  
غير شئ آخر يضاف اليها والى غير ذلك مما يجري مجراه ويدكر في هذا الموضوع تعذر صدق  
الممكن المعامل مع ذلك الترجيح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون بل يكون  
ممكنا اذ لا وجه لكونه ممتنعا مع فرض وقوعه فان كان ممكنا  
عاه الكلام في طلب سبب ترجحه جذا عما اى جذا يدا او حد يثا ولا يقف بل يؤدى الى  
الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه ايضا ان لا يكون ما  
فرض سببيا بسبب وهو محال فاذا نصدور المعلول مع الترجيح عن السبب لا ولا  
واجب وهو المطلوب وظاهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها  
لم يوجد المعلول واجبا ان العلة الاولى كما كانت واجبة لذاتها كما كانت  
واجبة فعملتها واما وسم الفضل بالتنبيه والاشارة معا لا اشتغال على حكمه  
وهو احتياج الممكن في وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم يثبت  
فيه احد وعلى حكم قريب من الوضع وهو كون السبب سببيا واجبا وهذا  
مما ذكر فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار اما يصدر الفعل عنه على

الصحة لا على سبيل الوجوب تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها آخر  
مفهوم ما يجب ان علة ما بحيث يجب عنها ب فاذا كان الواحد يجب عنه شيان فمن حيثيات  
مختلفتين المفهوم فمختلفة الحقيقة فاما ان يكون من مقوماته او من لوازمه فان فرضنا  
من لوازمه ما والطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما  
المهنية واما لانه موجودا بالترقيق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر  
فهم منقسم الحقيقة اقول يريد بان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد  
الاشياء واحد ابا العدد وكان هذا الحكم قريبا من الوضوح ولذلك رسم الفصل بالتنبيه  
واما كثرة مدافعة الناس بانه لا يخالفهم معنى الوحدة الحقيقية وتقرير ان لا يقسم  
كون الشيء بحيث يجب عنه غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اى عليه لا  
غير عليه للآخر وتفاير المفهومين يدل على تغاير حقيقةهما فاذن المفروض لشيء واحد  
بل هو شيان او شئ موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضنا واحدا ههنا فها  
القدر كما في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال واذ انك الشئان انما لم يكنا  
من مقومات ذلك الشئ الواحد ومن لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام  
الاول بعينه ولم يقفهما اذن من مقوماته وفي النسخ بزيادة او بالترقيق بعد  
قوله فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه والمراد منه ان يكون احدهما من  
مقوماته والاخر من لوازمه وحر لا يكون حيثية استلزامه ذلك اللازم هو بعينه  
حيثية ذلك للمقوم ويلزم ان يكون مبدأ حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته ولا  
فما دالكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركيب ما في مهية ذلك الشئ  
اولا انه موجود بعد كونه شئيا ما او بعد وجوده بتفريق له ولا اول كما في  
الجسم بحسب مهية المنقمة الى مادة ومادة والتأني كما في العقل الاول بحسب التكثر  
الذي يلزمه عند وجوده بسبب تغاير مهية وجوده والتأني كما في الشئ المنقسم  
الى اجزائه او جزئياته فاذا كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم  
الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط لآخر الاشياء الكثيرة يمكن ان  
يجد عن الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض واما قال فهو منقسم الحقيقة  
ولم يقل منقسم المهية لانه المهية قد يكون بسيطة والتكثر يلزمها اما الوجوب

ولما يعرف بعد الوجود كما هو وتعارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب  
 عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة  
 كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالبحر السواد والحركة  
 ولا منك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه وانصافه بتلك الاشياء وتبوا  
 لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان يكون الواحد لا يسلب  
 الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب ان سلب الشيء عن الشيء  
 وانصاف الشيء للشيء وقبول الشيء للشيء امر لا يتحقق عند وجود شيء واحد لا غير  
 فانه لا يلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي وجود اشياء غيرة  
 واحدة متقدمة بها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدة  
 الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بحال وبيانه ان السلب يقتضي ثبوت  
 مسلوب عنه بمقتضى ما تم ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الانصاف  
 يقتضي ثبوت موصوف وصفة والقبولية الى قابل ومقبول او الى قابل ومفع  
 يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يقتضي اختلاف حال  
 القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث تنفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث  
 كسسه حال لا يمتنع خروجه عنها او ما صدور الشيء عن الشيء فامور يكفر  
 وتحققه فرض شيء واحد هو العلة والا لا ممتنع استناد جميع العلول الى مبدأ  
 واحد لا يتقصد ولا يتحقق الا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشمها در  
 الا فانقول الصدد وير يطلق على معنيين احدهما امر انا في يرضى العلة والمعلول  
 من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها  
 المعلول وهو بهذا المعنى يتقدم على المعلول ثم على الاضافية العارضة لهما وكلامنا  
 فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة  
 بعينها ان كانت العلة غلة لذاتها وقد يكون حالة يعرض لها ان كانت علة  
 لذلها كما بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون  
 ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما هو **او هام وتبينها**  
 وكل قوم ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه كذلك اذا تكثر

ما قيل في شرح واجب الوجود لم يجد هذا المحسوس واجباً وتلوت قوله تعالى  
لا أحب الأندلس فان العوى في خطبة الامام كان أقول ما قال آخره ونبل هذا الرجل  
المحسوس مستعمل في افتراء قوافلهم من زعم ان اصله وطينته غير معلولين لكن ضدعتبه  
معلولة وهو لا قد جعلوا في الوجود واجباً وانت خبير باستحالة ذلك في منزههم  
من جعل وجوب الوجود عند اثنين او لعدة اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهو كلام  
في حكم الذين من قبلهم يسري ذكر هذا اهل الناس في وجوب اعتبار الموجودات  
وامكانها وقد رويها وحدوها وان ينسب على ما هو الحق عنده منها وأول اختلافهم  
في الشيء الغير عن الشيء الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته اهل واحكام الناس  
واحد قائمون بانه اكثر من واحدات فوالى قائلين بان هذه الموجودات المحسوسة  
والقائلين بانه غير ذلك فالفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والنيازك  
بالشكليات وهياكلها ونفوذها والعناصر بكمياتها واجبة قديمة فان الممكن  
المحادث في العالم هو الكميات والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيء في علبهم  
بتذكر ما هو من شرط واجب الوجود وهما في واحد غير محتاج في قواعد الى شيء  
وغير منقسم بحسب الحد والمهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية  
الى اجزاء ولا الى جزئيات ولا الى هوية ووجود وان جميع ما هو موصوف بشئ من  
ذلك ممكن فتراسخهم على امتناع هذه هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادى  
بانفسها عينية عن غيرها بقوله تعالى لا احب الاقلين في قصة اهلهم مع حكايته عنه حين  
بما امتناع الربوبية للكواكب لانها فان كان مكان اقل ما واما الفرقة الثانية القائلة  
بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افتروا الى قائلين بان ما ودة هي  
المحسوسات وعناصرها واجبة والى قائلين بانها ليست بواجبة اما القائلون بانها واجبة  
فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصور لكثير من القدماء ومنهم من ذهب  
انها هي اجسام اما متفقة بالزعم وبمختلفة بالاشكال وهم اصحاب ذيقرطيس واما  
مختلفة بالزعم وبهم اصحاب الخليل ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ماء  
او هواء او جواهر غير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة  
حادثة معلولة وانثبتي على مغايرة لها واجبة اما واحدة او فرق واحدة امسا



القائلون بانهم واحدة فهم بعض القائلين بالهوي المجردة وجميع من قال بالاجزاء  
 او بالعنصر الواحد واما القائلون بانها فرق واحد فهم من جملة القائلين بالهوي المجردة  
 وهم البرهانيتون الذين قالوا بان المبادئ خمسة هيوي وزمان وخلع ونفس والله  
 واما القائلون بان المادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون  
 وجوب الوجود للضدين خيرا وشريرا ويعتبرون عنهما ميزان واهم من  
 تارة بالنور والظلمة والشين والسين على جميعهم بتدكير البرهان على ان واجب الوجود  
 واحد قال ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقا فقال فريق منهم  
 انه لم يزل ولا وجد لشيء عنه ثم ابتدأ واراد وجود شيء عنه فلو كان هذا كانت احوال  
 متحدة من اصناف شتى في الماضي لا غاية لها مجردة بالفعل لان كل واحد منها وجد  
 فلكل واحد فيكون لما لا غاية من امور متعاقبة كلية مختصرة في الوجود قال وذلك  
 محال ان لم يكن كلية حاضرة لاجزائها معا فاتها في حكم ذلك فكيف يمكن ان يكون حالها  
 من هذه الاحوال يوصف بانها لا يكون الا بعد لا غاية له فيكون موقوفة على ما لا  
 غاية له فيه فليعلم اليها ما لا غاية له ثم كل وقت يتجدد ويزداد عدد تلك الاحوال وكيف  
 يزداد عدد ما لا غاية له ومن هو الذي قال ان العالم وجد حين كان اصله لوجوه ومنهم  
 من قال انهم يتبين وجوده كالتبين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بجين ولا بشيء  
 انجز اليه بالفعال ولا يستلزم له شئ لانه لما فرغ من ذلك اقول القائلين بان الواجب  
 انما هو واحد منهم في اقول القائلين بان واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقا  
 ففريق ذهب الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانا وهم المتكلمون  
 في كثير من سائر الميادين الثانية الى ان بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم الاسبق  
 بالذات ومنهم جمهور الحكماء فقال للفرقة الاولى ان واجب الوجود لم يزل غير مجرد  
 شئ فلهذا لا بد انما وجد العالم باسادة واجتوا على ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك  
 لانهم القول بجوهرات لا ان لها كما ذهب الحكماء اليه وهو باطل لامور  
 منها وجوب كون تلك الجوهرات موجودة بالفعل لان كل منها موجود فاذن  
 كان ما لا غاية له كلية مختصرة في الوجود والا فخصا في شئ يافض عدم التلك  
 وان لم يكن لها كلية حاضرة لاحادها معا في الوجود فاتها في حكم ذلك عقلا ساء

على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الاتحاد والتشخيص اشار الى هذا الوجهة بقوله  
 من جوده بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد من  
 الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة  
 والامور المترتبة الغير المتناهية بحيث ان ينقض و اشار الى هذه الوجهة بقوله وكيف  
 يمكن ان يكون حال من هذه الامور الى قوله فيقولون اليها ما لا نهاية ومنها وجوب  
 تنزيه عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهى من متغيراته من يدان ينتقل الى  
 الوجهة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد فيزداد عدد تلك الامور وكيف يزداد على ما  
 فهاية له ثم ان هذه الفرقه اذا طولبوا بالعللة تخصيص العالم بالوقت الذي حدثت  
 فيه دون سائر الاوقات التي يمكن فرضها فيما لا يتناهى قبله وتجدد امرها فيجب على  
 الممكنة فيه الوقت بل بتبويب التخصيص بالوقت المعين اما لذات ذلك الوقت اولها  
 اول شي غيرهما والى قابل بنفي التخصيص وبالحقيقة لا فرق بين نافي التخصيص و  
 بل بغيره بمتبته بسبب الفاعل وحده لا غير فاذا الفرقه المذكورة افتروا لثلاث فرق  
 فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث وبوجوب علته لذلك التخصيص على  
 غير الفاعل وهم جهلهم قد ماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجرى سحرهم وهو لا ع  
 انما يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علته التخصيص  
 تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا  
 حدوث العالم في غير ذلك الوقت متناعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو ابو  
 القاسم البلخي المعروف بالكعبى ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص من فاعل  
 من العجز عن التحليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشئ اخر  
 غير الفاعل ولا يسئل عما يفعل واعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناد  
 العلته غير الفاعل بل ذهبوا الى ان الفاعل المختار ان يختار اجد مقدوره على الاخر من  
 غير تخصيص وتمثلوا في ذلك بعطشان يحضر الماء في اناكين متساوي النسبة  
 اليه من كل الوجوه فانه يختار اجد هما لا محالة ولا يغير ذلك ولا مثله  
 المذكورة وهم اصحاب الحق الاشعري ومن يحدو حذره وغيرهم من  
 المتكلمين المتأخرين و اشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هو له من قال الى قوله

ولا يستلزم من لم يهتم افعال المتكلمين بقوله هؤلاء هؤلاء قال فيناه هو لاء  
 قوم من القائلين بوجوبية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود  
 في جميع صفاته واحواله الاولى له والله لم يتميز في عدم الصريح حال الاولى به فيها  
 ان ان لا يوجد شيئا او بالاشياء ان لا توجد عنه اصلا وحال بخلافه لما فرغ من بيان  
 هذا اهل المتكلمين شرع في بيان مذهب الحكماء وبدا بانهم يقولون ان واجب الوجود  
 بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولى لان ذلك يقتضي عدم الفعل  
 جائلا فاعمل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلا  
 دائما اما ان كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب آخر كما مضى بيانه  
 وواجب الوجود لا يجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال الاولى الاحوال التي  
 لا يتحقق وجودها عن شيء غير ذاتها كونه قادرا على عالمنا وفاعلا وبقا بلها  
 الاحوال الثانية المتوقعة على وجود الغير كونه او لا واخر ان ظاهرا وباطنا وهو لا  
 يكون واجبة له لان انه بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجان الفعل  
 فاشارة الى ان عدم الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها اسكات الفاعل عن الفاعلية  
 او بالقياس اليه او يكون لا صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل عن حاله  
 اخرى يصير فيها فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل  
 عن حاله اخرى يصير فيها فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالفعل وغيره  
 من ذلك الرد على القائلين يكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه من الباقية  
 قال ولا يجوز ان تسير المراتبة متجددة الا لادام ولا يجوز ان تسير جزاها وكذلك  
 لا يجوز ان تسير طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف تسير المراتبة حال التجدد  
 وحال ما يتجدد حال ما يتهد له التجدد فيتجدد وادام يمكن تجديد  
 فالتجديد حال ما لم يتجدد له شيء حالا واحدة مستمرة على غير واحد وسواء جعلت  
 كغير تسير او لا هو زال مثلا كحسن من الفعل وقتا ما يتسرا معين او غير ذلك مما  
 اوتيه تيمم كان يكون له لو كان قد زال ومانع او غير ذلك كالفن الى ما كان الفاعل على الختام  
 عند المتكلمين هو الذي ليس في مقدوره بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاج  
 الى اثبات شيء نسبته بخصص الذي الطرف الذي يختاره فالتسوية المراتبة يتعلق



امتناع كان فزال عند وقت الا مكان او غير ذلك بحسب عباداتهم فان القول بجميع  
ذلك قول يتجدد بشئ ما وقد ابطالناه **قال** قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب  
الوجود عن افاضة الخير والحيد هو كون المعلول مسبوقا بعدم لا محالة فهذا الداعي  
ضعيف وقد انكشف لذو الا مضان ضعفه على انه تأخير في كل حال ليس في حال  
اولى باليجاب للسبق من حال واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود  
بغيره فليس تناقض كونه دايما الوجود بغيره كما نهت عليه ولما فرغ عن هذه الاشارة  
القدم الفعل بما هو من جانب الفاعل وبما هو من جانب الفعل فابطل القول بالحدث  
ازاد ان يشير الى ضعف حجر القوم وحججهم ايضا فتقسم الى ما يتخلف بالفاعل  
والى ما يتعلق بالفعل وما يتصل بالفاعل هو قهورات فعل الفاعل المتأخر  
يكون مسبوقا بعدم وبما يتعلق بالفعل هو قهورات الفعل في نفسه يمتنع الا محذورا  
فذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتقاً على التزام امر شئيه هو  
تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير والحيد ان كان هو ان يكون  
الفعل مسبوقا بعدم فهذا عرض ضعيف ومع ذلك فهو حاصل في كل حال  
سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث او في آخر قوله او بعده من غير تخصص  
اولوية لذل الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك هو ظنهم ان الفعل في  
نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد نهت في صدر المطع على منكرها وبيان ذلك  
ان المعلول يمكن ان يكون دايما الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلاث المحكية  
عنهم على امتناع وجود حادث لا اقل لها وبيان وجود الخطاء فيها فقولها واما كون  
غير المتناهي كلاً موجداً الكون كل واحد وقاما موجداً افعالهم فخطأ ليس  
اذا احتج على كل واحد حكم صريح على كل محصل ولا لكان يصح ان يقال كل من غير  
المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لا كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل  
اللام كان على الكل كما يحمل على كل واحد اشارة الى الجواب  
عن الحجة الاولى وهوان القول بعمدة الحكم على الكل  
بشكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد ليقض قول  
بامكان قول غير المتناهي في الوجود لا مكان قول كل واحد منها في الوجود وهذا

مما يصححون بما متناعه فانهم يقولون مقدورات الله تعالى لا يتناهى ولا يمكن ان  
 يدخل كل ما في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخرج به الى الوجود وقوله قالوا ولاح  
 ينزل غير المتناهى من الاحوال التي ذكروها معدوماً لا شيئاً بعد شيء وغير المتناهى  
 المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يسلم ذلك كونها غير متناهية في العدم اشارة الى الجواب  
 عن الحجة الثالثة وهوان غير المتناهى اذا كان معدوماً فقد يمكن ان يزهد  
 وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلية التي يفتقر كل يوم وكل معلولات  
 الله التي هي زائدة على مقدوراته مع كونها غير متناهية عندهم والحوادث التي  
 كلامنا فيها ليست بموجودة جميعاً في وقت من الاوقات فاما انزادها فلا يكون  
 قادراً في كونها غير متناهية وقوله واما انزاد الواحد منها على ان يوجد قبله  
 ما لا نهاية له واحتياجه شيء منها الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب  
 فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان الشيءين وضعاً معاً بالعدم والاثبات  
 لم يكن يصح وجود الابد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن التثبت  
 ولا في وقت من الاوقات يصح ان يبقى ان الاخرة كان متوقفاً على وجود ما لا نهاية  
 له او محتاجاً الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له بل اي وقت فرضت وجدت بينه  
 وبين كون الاخير شيئاً متناهية ففي جميع الاوقات هذه صفة لا سيما والجميع  
 عندهم وكل واحد واحد فان عنيت بهذا التوقف ان هذا لا يوجد الا بعد وجود  
 اشياء آخر كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن ان يحصى عدد هار ذلك ثم هذا  
 هو نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون متقدماً في ابطال نفسه  
 بان تعبر بقطرها تغييره المعنى اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهوان معنى توقف  
 الحادث اليومى على انقضاء ما لا نهاية له او احتياجه الى ذلك ان كان  
 هوانه قد كان فيما مضى وقت بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شيء من الحوادث  
 وكان وجود الحادث اليومى في ذلك الوقت متوقفاً على انقضاء ما لا نهاية له  
 من الحوادث او كان هذا الحادث محتاجاً في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية  
 بعد ذلك الوقت الى ان ينتهي النبوة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك  
 مضادة على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق ان كل

وقت يفرض فيما مضى فلا يفتقر بدينه وبين الحادث اليومي من الحوادث الا عدد متناه  
 فاذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحداً ففي جميع الاوقات هذا  
 الحكم يكون حقاً وان كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا  
 غاية له فهذا هو المتنازع قوله قالوا فيجب من اعتبار ما ينزاع عليه ان يكون  
 الصانع الواجب لموجبه غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكلية عنه كذا  
 او لئلا يكون ما يلزم ذلك لزوماً ذاتياً الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها فينبغي  
 التمييز لما فرغ عن الاحتجاجات والحجج بات فكم هو الحاصل من مذهب  
 الحكماء ههنا وههنا هو ان الواجب لا يختلف نسبتة الى الاوقات والى معلولاته  
 الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدأ الاول اذ لا واسطة عربية بينهما  
 وما يلزم ذلك لزوماً ذاتياً يعني النفوس الفلكية والاجرام الكلية فالحاصل  
 عن العقول بحسب ذلك لا بد من وسط شيء آخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها  
 يعني الحركة السعدية اللازمة من اختلافات او صانع تلك الاجرام فينتج التغير يعني  
 للحادث السعدية فلهذا هذه هي المناهج واليك الاختيار بعقلك دون ههنا بعد  
 ان تجعل واسطاً لوجود واحد كما مراده ان التنازع في القدم والحديث سهل والقياس  
 المتنازع في وحدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يبرح خيراً لتساهل  
 فيه وليس مراده ان مسألة القدم والحديث تعلقاً بمسئلة التقصيد  
**الخط السادس في الخبايا ومبايها وفي الترتيب**  
 قال الفاضل الشارح غاية الشئ ما اليه يحرف منه وصل اليها وقف والصواب  
 ان ذلك هو غاية الحركة اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لا حيلة بصدده  
 المعاول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا الخط مشتمل على ثلثة مقاصد احدها بيان  
 ان كل فاعل بالفضل ولا مراد في مشكل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها  
 بيان ترتيب الوجود وانما تقدم الاول لانه تمام لما قبله يعني مسألة القدم واسكن  
 ما بعد بيان الاول هو ان البارئ تعالى لم يكن مستكلاً بغيره لم يكن فاعلاً  
 بالفضل ولا مرادة وح كان موجباً وذلك يؤكد القول بالقدم وايضاً عند القائلين  
 بالحدوث الذي تعويلهم هو قولهم ان البارئ تعالى الاول خلق العالم في وقت

بعينه وبإبطال انه يفعل بالامادة يندفع هذا العذر ويبلغ الثاني هو ان  
 كون حركات الافلاك شبيهة تشبيه الذي به يستدل على وجود العقول انما  
 يثبت بعد ثبوت ان حركاتها ليست للمعنوية بالاسافات وذلك انما يثبت  
 بان يتوكل ان حركاتها لا حيل لاسافات كانت هي مستحكمة لها والعالم لا يكون  
 مستحكما بالاسافات اقول انه لما اثبت للوجود مبدأ الاول في النمط الرابع كاد  
 من الواجب ان يميز كيفية مبدئية فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه المشتغل على  
 الصنع والابداع وما ذكر الانفعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فذكر بالاشارة  
 الى احكامها الكلية وهي ان اي لفاعلي لا يكون لافعاله غاية وايهم يكون لافعاله  
 غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثاني ودل ذلك على وجود موجودات  
 مترتبة هي مبادئ لغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من لفاعلين  
 ومما قد دل ذلك الى النظر التام في اثبات تلك الموجودات ثم ترتيب الوجود النازل من  
 المبدأ الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك قسم النمط بالغايات ومبادئها وفي الترتيب  
 تنبيه ان تعرف ما الغنى التام هو الذي يكون غير متعلق بشئ خارج عنه في  
 امور ثلاثة في ذاته وفي هيئات كمالية اضافية لذاته من احتياج الى شئ اخر خارج  
 عنه حتى يتوكل ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال  
 لها اضافة ما كعلم او عالمية وقدرة او قابلية فهو فقير محتاج الى سبب هذا تعريف  
 لمعنى الغنى والمقصودات مراعاة معناه المحمول على المبدأ الاول يقتضي ان لا يكون  
 لفعله غاية مباينة لذاته واعلم ان صفات الشئ ينقسم الى ما هو له في نفسه وإلى  
 ما هو له بسبب وجود شئ غيره والاقل ينقسم الى ما ليس من شأنه ان تعرض له  
 نسبة الى غيره وإلى ما من شأنه ذلك وهذه ثلاثة اصناف الاول هو الهيئات  
 المتمكنة من ذات الشئ والثاني هو الهيئات الكمالية الاضافية وهي كالات  
 للشئ في نفسه هي مبادئ اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة  
 والشئ ذكر ان الغنى التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلاثة اشياء ذاته  
 والهيئات المتمكنة من ذاته والهيئات الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات  
 المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم ما ذكر ان الغنى هو الذي لا يتعلق في هذه الاشياء



بغير ذكر ان ما يتعلق في شيء من هذه كانت باقية فهو ليس بغير بل فقير محتاج الى  
 مكسب وهذا الكلام كعكس يقضي للاول لو كان الاول قضية قال الفاضل الشاذ  
 قوله فمن افتقر في الشيء من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج  
 عن قانون الخطاء به فانه لا معنى للفقير الا افتقاره في احد هذه الامور الى الغير  
 معلول ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان يريد بالفقير شيئاً آخر فلا بد من افادة  
 بصورة واقول كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية موضوعها ومحورها  
 شيئاً واحداً في خارج عن قانون الخطاء وليس كذلك فان الحد يحل على  
 الحد ولكن يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدمة خطائية  
 على ان قولنا الفقير في شيء ما فقير ليس بمكرر لان الموضوع هو الفقير المقيد  
 والمحلول هو الفقير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا المخرج في شيء مخرج  
 وايضا هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا  
 الفصل كرمية الغنى وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شيء من  
 صفاته الحقيقية وذلك يقتضي ان يكون قوله الغنى هو الذي لا يفتقر الى  
 الغير وهذه الامور شيئا بقضية مشتملة على موضوع ومحلول بمعنى واحدات  
 المحدود والحد شيء واحد واذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد  
 وما يقابل المحدود بازا هما ايضا شيئا واحدا ويكون كلامه هذا جازيا مجريا  
 قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس بالحيوان الناطق فليس  
 بالانسان فلا ادري لم صا دال اول تعريف مقبولا والثاني قول مستنكرا غير  
 مقبول مع كونها الحكم واحدا بل لو قال ان الشيء قد قال في الاول ان الغنى  
 هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى غيره فهو فقير كان من الواجب  
 ان يقول ومن يتعلق بغيره فهو فقير لكان مسئلا لفظيا وكان من الواجب ان يقل  
 ومن يتعلق بغيره فهو فقير لكان مسئلا لفظيا وكان الجواب انه لما كان في الاول  
 قاصدا للتعريف لم يسور الاحتياج لئلا يكون تعريف الغنى به تعريفا ما يقابله  
 بل وورد التعلق الذي تلم مقامه في اعادة معناه كما لم يكن في الثاني قاصدا  
 للتعريف وورد الاحتياج ليعلم انه استعمالها بمعنيين متقاربين تنبيه

اعلم ان الشئ الذي انما يحسن به ان يكون عنه شئ آخر ويكون ذلك اوله اليقوت  
 من ان لا يكون فانه اذ لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو اولي واحسن به مطلقا  
 وايضا لم يكن ما هو اولي واحسن به مضاناً فهو مسلوب كمال ما يقتضيه الى  
 كسببت قوماً من المتكلمين يقولون افعال الباري جل ذكره بالحسن الاولوية  
 فيقولون ايصال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولي من تركه فلا جعل  
 ذلك خلق الله الخلق والشيء ايراد ان يبينه على ان هذا الحكم في حق الله مقتضى  
 لا سعاد نقصان اليه وتقرير ان الشئ الذي يحسن به ان يفعل فعلاً ويكون ان  
 يفعل احسن به من ان لا يفعل فانه ان فعل كان ما هو حسن به في نفسه حاصلاً  
 وكان ما هو احسن به من شئ آخر ايضاً حاصلاً وهما صفتان له اخذها مطلقة  
 والاخرى كمالية اضافة الى شئ آخر ان لم يفعل لم يكن ما هو حسن به حاصلاً  
 ولا ما هو احسن به من شئ آخر ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين قد يستعبد  
 ذلك الشئ من فعله وفعله غيره فاذا نزل في ذاته مسلوب كمال منتق في كسب  
 الغير تنبيهه فاما قوله ما يقال من ان الامر العالية تحاول ان يفعل شيئاً  
 لما تقتضيه لان ذلك احسن بها وتكون فعالة للجميع فان ذلك من المحاسن والامور  
 اللايقية بالاشياء الشبهة وان الاول الحق يفعل شيئاً لاجل شئ وان لفعله  
 لمية هذا نصريح بالمقصود الذي اومأنا اليه في الفصل المتقدم وهو كتيبة  
 لما قبله ومواده واضر وجعل الحكم عاماً متناً ولا للجميع لعدل العالية التي هي  
 تامة اتمابذاتها او بطلانها مع ابداءها وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول  
 جيل ذكره مطلقاً لا الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام من وجهين احدهما  
 من يقصد وجود تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستلزماً لتلك الغاية وانما  
 من حيث يتم فاعليته بهية تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته  
 ناقصاً فاعليته والحق الاول لما كان تاماً بذاته واحداً لا كثرة فيه ولا شئ قبله  
 ولا معه فاذا لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله تدنيك  
 اعرف ما الملك الحق هو الغني الحق مطلقاً ولا يستغني عنه شئ في شئ وله  
 ذات كل شئ لان منه او بما منه ذاته فكل شئ غيره فهو له ملوك وليس الى شئ

فقرينة الكلام يقتضي ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتذنيب  
ولاشك في ان التقديم والتأخير سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل مشتمل  
على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلاثة اشياء احدها كونه غنياً مطلقاً وهو  
مسلبي والثاني اعتقاد كل شئ في كل شئ اليه وهو ايجابي والثالث كون كل  
شئ له وهو ايضاً ايجابي وعلا ذلك يكون كل شئ منه فاعه لما كان كونه غاية  
لاشياء هو كونه فاعلا لها بعينه حتى تعليل كون الاشياء عليه وكون الاشياء منه  
تنبيهاً لتعريف الحق بل هو قاعدة ما ينبغي للعوض فاعل من هيب السكين لمن  
لا ينبغي له ليس بجواد فاعل من هيب ليستعير معاً مل وليس بجواد وليستعير  
كله عينا بل وغيره حتى الشاء والمدح والتخلص من الذمة والتوصل الى ان يكون  
على احسن وعلى ما ينبغي من جاد ليشرف او ليجاد وليس به ما يفعل فهو مستعير  
غير جاد فالجواد الحق هو الذي يفيض منه القوايد لا لشوق منه وطلب  
مصدى لشئ يعود اليه واعلم ان الذي يفعل شيئاً لولم يفعله قبح به اولم يحسن  
فهو بما يفعله من فعله متخلص يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلاثة اشياء  
احدها معنى القاعدة والثاني ان يكون ما يفعله المفيد شيئاً ينبغي للاستفيد اي  
يكون ينبغي موعناً بآفيه مؤثراً بالقياس اليه والثالث ان يكون لعوض وباقي  
الكلام بيان للعوض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح لقطعة ينبغي بمجمله سراً  
هيا تارة للحسن العقلي كما يتق العلم ما ينبغي وتارة الاذن الشرعي كما يتق التكاح  
ما ينبغي والحكماء لا يقولون بالحسن العقلي ولا يليق بهم التفسير الثاني ولا معنى  
لما سوى هذين واقول هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين لهذه  
اللفظة في الجاهلية اما معتزلة يقولون بالحسن العقل واما فقهاء يفتون بان الاذن  
الشرعي على المعتزلة والفقهاء ليسوا بافرادهم يستعمل هذا اللفظ غاية ما في  
الباب نهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحى بازاء هذين المعنيين  
لكن ذلك مما يدل على كونها في اصل اللغة دالة على معنى آخر منقول عنه وكيف  
وعلماء اللغة جميعاً ذكرها انها من افعال المطاوعة يقال بغيته اي طلبته فانه ينبغي  
كما يقال كسرته فانكسر هو قريب مما ذكرناه واعلم ان القدر في امثال هذا

الكلام الذي استحسنه الخواص العوام وجرى مجرى النكت بمثل ذكره هذا الفاضل  
لا يثبت بمثاله لا يثبت على صدوره عن عصبية او حسنة وقلة انصاف حاشاه  
عن ذلك ثم انه قال القصد الى ايجاد الفائدة الى الغير لم يكن معتبرا في الجواد  
اي يجب ان يثق للبحر الذي سقط عن سقفه ووقع على راس عدو انسان ما فاد ذلك  
العدو انه جواد مطلق لحصول ما ينبغي عنه كالعوض والجواب ان الجواد انما  
يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وهذا حصول ما ينبغي لم يصدر  
من البحر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهي استعانة  
كمال منه لنفسه لا ايجاد كمال لغيره فلما وقع على راس انسان اتقافا ولا اتفاقا  
يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الرأس لا يقتضي موت بالذات بل يقتضي ختلال  
او مفاع ثم ان مقتضى موت انسان لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان آخر بالذات  
بل بالعرض ثم ان مقتضى موت عدو انسان لا يكون مقتضيا لوصول فائدة الى ذلك  
الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذي اورده وكذلك  
القول في الدواعي المصححة والمزيل للمرض فانه يصحح ويزيل المرض بالعرض فلما يفعل  
بالذات كيفية مضادة للكيفية الغيبياتية وهكذا حال سائر القاعات  
الطبيعية فانها لا يفيد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض فان قيل فلم لم يقتد  
الشيخ تعريف الجود بانه ما يكون بالذات اجيب عنه بانه لو عرف الجواد لا حاجة  
الى ذكر هذا التعريف لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما ان من عرف البكر بانه شئ  
يصدر عنه كيفية كذا او كذا احتج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها  
كيفية كذا او كذا لم يحتج الى ان يقول بالذات ونحوه الى المقصود ونقول فاذا  
قد ظهرت كل فاعل يفعل بطبيع من غير ارادة او بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله  
او بما يستعاضه فالجواد هو كل فاعل يكون اعلى مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل  
الشامري قول الشيخ واعلم ان الذي يفعل شيئا لم يفعله قبحه الى آخره آعادة  
الكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا الخط واقول هما قضيتان اشتركتا  
في الموضوع فقط وهو الفاضل الذي لو لم يفعل شيئا لقيح ذلك به وتباينتا في  
المحل فانه حكم عليه هناك بانه مسلوب كمال وهذا بانه متخلص مستحيض فظهر ان هذا

ليس بأعادة لذلك كما ظنه هذه الفاضل **اشارته** والعالي لا يكون طالبا **اشارته** لا يكون طالبا  
 حقن يكون ذلك جاسرا على الغرض فانما هو غرض لقد يتميز عند الاختيار من يقتضيه  
 ويكون عند المختار انه اولى واوجب حتى انه لو صح ان يتو فيه انه اولى في نفسه وحسن  
 شأنه يمكن عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن عرضا فاذن الجواد  
 والمالك الحق لا غرض له والعالي لا غرض له في السائل الغرض هو غاية فعل فاعل صيغ  
 بالاختيار فهو خاص من الغاية والقائلون بآب الباسرى جل ذكره انما يفعل  
 لغرض ذهبوا الى انه انما يفعل لغرض يعود الى غيره كالإلى ذاته وذلك لا ينافي في كونه  
 غنيا وجوبا **اشارته** لا يشترط الشيخ الى من يفعل لغرض فلا بد ان يكون ذلك الفعل  
 احسن به من تركه لا ان الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن **بالفاعل** لم يمكن ان يصير  
 عرضا له ثم انتهى من ذلك ان المالك الحق لا غرض له مطلقا وان العالي لا غرض له لا مطلقا بل  
 بالقياس الى السائل لانه ربما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالمفوض  
 الفلكية التي لم تدع كاملة فهي مستفيدة الكمال فانها تنبئ **بالفعل** كل دأيم حركة بارادة  
 وهو متوقع اخذ لا غرض المذكورة الراجعة اليه حتى كونه متفضلا او مستحقا للمدح  
 فاجل عن ذلك ففعله اجل من الحركة والارادة معناه ان كل متحرك ذي ارادة فهو  
 وينعكس كس المقبوض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس بمحرك ذي ارادة المقبوض  
 ان البارى تعالى والعقول الكاملة في ابداعها لا يباشرون التحريك وان المفوض الحركة  
 لا ملاك بالارادة مستكين بحركاتها وهم وتنبئية عام ان ما يق من ان فعل  
 الغير واجب حسن في نفسه شئ لا مدخل له في ان يختاره الغنى الا ان يكون الاثبات بذلك  
 ينزهه ويجعله وينكره ويكون تركه يقصونه ويثلمه وكل هذا ضد الغنى لما تبين ان  
 الفاعل الذي يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل بقى وجه آخر وهو ان يقال  
 الفاعل الكمال يفعل لا لغرض يعود اليه او الى غيره بل لا ان الفعل في نفسه واجب  
 حسن فكون الفعل في نفسه على تلك الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الغرض  
 وقد نهى على فساده بما هو وهذا احسن الفعل وجوبه في نفسه شئ لا مدخل  
 له في ان يختاره الغنى بل المقصود للاختيار هو كونه بما ينزهه من الذم او بحجبه  
 وبصيرته مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغنى واعلم ان القايلين بالوجوب والحسن

الفهم العقلية يعترفون الحسن بانه كل فعل يقتضي استحقاق مدح او لا استحقاق ذم  
 فان اقتضى الاحتلال به مع ذلك استحقاق و فمفعول واجب والا فلا والقياس بانه كل فعل  
 يقتضي ذم ولا اجل هذا ما يذكر الشئ كثيرا مع فعل المحسن والواجب عن التنزيه  
 والتعبد واستحقاق الثناء والمدح والحمد والتخلص من المذمة وما يجري مجراها في هذه  
 الفصل انما سرقة لا تجلان طلب مخلصا الا ان تقول ان تمثل النظام الكلي في  
 العام السابق مع وقته الواجب للايق يعنى منه ذلك النظام على ترتيبه  
 في نظامه معقول ايضا فله وذلك هو العناية وهذه جملة سترقى سبيلها  
 لما بين ان العلل العالية لا يفعل الفرض في الامور السابقة وجب عليه ان يبين ان  
 النظام المشاهد في الموجودات الكونية الفاسدة كيف صدر عنها اذا يجوز ان يكون  
 صدر ورها بقصد و ارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق او الجواز  
 فذكر في هذا الفصل ان يمثل النظام الكلي اى تمثل نظام جميع الموجودات من الازل  
 الى الابد في علم البارى السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة الغير  
 المتناهية التي يجب و يبين ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات  
 يقتضى فاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل والذات المقيضة في جميع  
 الاحوال يعقل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عناية البارى تعالى بخلقه  
 وهذه جملة وعدة بيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من هذه  
 الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالعرض والارادة فمستكمل بفعله ووجه  
 نظم الفصول ان يقال لركان البارى فاعلا بالارادة ليرى غنيا ولا ملكا ولا جارا  
 والقوى بالاتفاق باطلا فالقدم باطل ببيان الشرطية ان من فعل بالارادة بفعله  
 اولاه فاذا هو مستكمل بفعله وذلك بيا في الغنى و ينافى للسلوك  
 ايضا لا اعتبار معنى الغنى في حدة و ينافى الجواز الذي لا يفعل بعض لايق استه  
 انما فعل لا الفعل في نفسه حسن او لا يصلح المفعول الى الغير لا نقول الاثبات  
 به يفرهه وعدم الاثبات يوفقه في استحقاق الذم و يحرم الاستكمال ولما ثبت  
 ان الفاعل بالارادة مستكمل ثبت ان العالي لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت ان الله ليس  
 فاعلا بالارادة وقد اتفقوا على عناية وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك واقول

ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالامر اذلة مستعمل بل هو مقدمة  
 في اشياء المعصود والمقصود هو نفى الغرض عن افعال المبادئ العالمية لان النهي  
 لما كان مشتبها على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادئ الاقل وغايات  
 افعالها ووجه التلخيص بين الفصول ان الشيخ اختار من صفات المبدأ الاول  
 المتفق عليها هذه الثلاثة لانها لما يشترك فيها ومعانيها دالة على  
 نفى الغرض عن فعله وقدم الغنى لانه اول على ذلك ففسره في الفصل الاقل وانبت  
 المطلوب به وحده في فصلين بعده ثم ضم لباقيتين في فصلين بعدها وذكر  
 في الفصل السادس والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الخير وحسن الفعل كان ايضاً  
 مستكملاً ولما كان البيان متناً ولا غير المبدأ الاول من المبادئ العالمية  
 جعل الحكم عاماً ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبة  
 اليها مع انه تابع لارادة بين ان المبادئ التي كلامنا فيها هي ليست مما يباشر  
 تحريكها وما فرغ من ذلك ذكر ان النظام الكاينات مع نفى الغرض عن مبادئها كيف  
 يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعتبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح والحجة  
 بعد هذا قد يها خطا به لانه يبق ما معنى انه لو فعل بالامر اذلة يلزم ان لا يكون غنياً  
 ولا ملكاً ولا جواداً فان عنيته انه معنى فعل ما وجب عليه لم يستحق  
 الذم كان الزام الشيء على نفسه فان التالي عين المقدم ولم لا يجوز ان  
 يكون الله يستفيد الاولوية لنفسه او دفع المذمة بفعله فان الزعم لم  
 الا فيه وان عنيته به شيئاً آخر فبينه فظهر ان الحجة خطا به من باب لطامات  
 اقول وهذا يدل على انه يرى تكرار الشيء خطا به وقد قال من قبل ان ذلك خارج  
 عن قانون الخطا به والحجاب عن قوله ما معنى قوله المبادئ لو فعل بالامر اذلة  
 لم يكن غنياً ان يبق معناه انه لو فعل على وجه يستحق به لم يكن كاملاً بل قد  
 بل كاملاً بفعله فان الناصب لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجزي ان يكون الله  
 مستفيداً الاولوية او دفع المذمة ان يقال لان المستفيد لشيء ولا يكون بامراً  
 ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا اقتضى من باب اللطامات او ليس مقفوض  
 الومن ينظر في الكلامين واصف قلبي قد تبين لك ان الحركات السماوية

قد يتعلق بأرادة ما كلبية وبأرادة جزئية وتعلم ان مبدأ الارادة الكلية  
الطارقة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة  
لجوهر يقضي لها لم يصحها ففر فكانت ارادة ما يشبه العناية المذكورة وانت  
تعلم ان المراد الكلي ليس ما يتجدد ويتصوم على انقطاع او على اتصال بل امثله  
ان يكون محصل الطبيعة او معدومها والامور الدائمة لا يجوز ان يتجدد بل ان  
شئ لها مفقودا ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يتجدد لها حاصل وهو مطلوب  
بل كل حالها حاضرة حقيقية ليست جزئية ولا ظنية ولا تخيلية وليس نسب  
اصثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية نسب نفوسنا الى اجسامنا في ان  
يحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد مناموتبطة بدنه  
من حيث تامة لتطلب مبادئ الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين واما  
نفس السماء فهي ما صاحب ارادة جزئية او صاحب رادة كلية يتعلق بها لتألفوا  
من الاستكمال ان كان وفيه سر قال الفاضل الشارح اثبت العقول في  
هذا النقط باربعة طرق وهذا الفصل مع اربعة فصول بعده مشتمل على الطريقة  
الاولى والاولى ان لم يقصد اثبات العقول اول قصده بل فقد بعد نفى الغاية  
عن افعال المبادئ العالوية ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك ولزم منه  
من ذلك اثبات العقول في ذاتها فيما قصده ببيان ان المبدأ الفاعل لحركة السماء  
قوة نفسانية غير عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقرر ان يقول قد تبين  
والنقط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بأرادة كلية وجزئية وتبين  
ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى تعني الارادة التي لا تتعلق لها بأمر جزئي  
التي ينبعث الارادات الجزئية من القوى الجسمانية بسببها يجب ان يكون ذاتا عقلية  
مفارقة القوام فان الاجسام وقواها لا يتصور بالكميات وتلك الذات  
اما ان يكون كاملة الجوهر يقضي لها الذاتية واما ان لا يكون والاول هو المسمى  
بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا  
لثلاثة امور الاول ان العقل المحض لا يصحبه فقر فيكون ارادته شبيهة بالعناية  
المذكورة وقد تقرر في آخر النقط الثالث ان الحركة السماوية يطلب بأرادته



صاهر احسن واول به والثالث المراد الكلي كما هو ليس مما يتجدد ويتصم على انقطاع  
 كالكليات المنفصلة او على اتصال كالكليات المتصلة بل يكون شيئاً واحداً  
 اقام جود الطبيعة او معدومها واحداً بما لا موارداً في الدائمة المتشابهة الاحوال عنه  
 المحيطة المحضة كالعقول لا يجوز ان يتق كان فيما لم ينزل لها شيء مفقود ثم حصل  
 او يتق كان حاصله وهو مع حصوله طالب له بل يكون كالاتيها حاضرة حقيقية  
 ليست جزئية متغيرة لا عقلية لا تخيلية لان الظنون والتخييلات انما يكون بسبب  
 الغفلة عن الحقيقة وهي مبررة عنها والحرك السماوي بخلاف ذلك فانه مريد  
 لا مبرر جزئية يتجدد ويتصم على الاتصال وقد يحصل لجسمه ما يطلبه  
 بالحركة فيكونه اذا هرب منه والثالث ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطاً بجسم  
 كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة اجسامنا من حيث هي ناقصة تطلب مبادئ الكمال  
 منها وقد صارت بذلك متجددة بما انشأنا واحداً اولاً هذا الارتباط كانا  
 جبراً من متبائين فاذن مبدأ الارادة الكلية المطلقة ليس هي نفس السماء واقا  
 نفس السماء اقاصاً صاحب رادة جزئية منطوية وجسمها على ما ذهب اليه المشائون  
 او صاحب رادة كلية مفارقة قد تعلق بالسماء وابتعدت منها صورة منطوية  
 فيها التنازل ضرراً من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المفارقت  
 كما ينال نفوسنا بواسطة ابتنا من العقل الفعال قوله ان كان اي ان كان  
 صاحب ارادة كلية كما وصفنا صورة السماء ق انما اورد هذه اللفظة لانه  
 لم يشر ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والبر هو ما يوجب القطع لوجوه هذه  
 النفس وهوان صاحبها لا رادة الكلية والجزئية يجب ان يكون شيئاً واحداً  
 حتى يحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة اشاراً وتفييه ولا يمكن  
 ان يتق ان تحرركها السماء لان عرشها في او غصبي بل يجب ان يكون اشبه عن  
 عقلاً العقلية يري ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهي النسبة بالمبدأ  
 العلية التي هي العقل المجردة ولم ينبه على وجوب ذلك المبادئ فنقول وقد  
 شئنا فيما نحن ان التبريك الارادي يكون صادراً عما عن تصور حقيقي او عن تصور  
 عقلي والصادر عن التصور الحسني يكون الداعي اليه اقاصاً جذب ملائمة او دفع

منافر فاذن هذا التحريك يكون لذاتهما شهوان او غشبي كعاني انواع الحيوانات  
 واما الصا در عن الصور العقلية فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العلي  
 وتحريك النبات لا يجوز ان يكون لذاتهما شهوان او غشبي لانها مختصان بالجسم الذي  
 يتغير وينفصل عن حال ملائمة الى حال غير ملائمة فترجع الى الحال الملائمة فليلتذا<sup>ت</sup>  
 من محل له فيغضب وايضا لان كل حركة الى لذية او غلبة على النفس الموجبة  
 في الحيوانات متناهية فاذن هوانية بحركات الصا در عن العقل العلي فوق له  
 ولا بد ان يكون المعشوق ومختاراً لما لينا له ذاته وحاله اولينال ما يشبههما  
 اقول كل تحريك امرادي فهو لشئ يطلبه المريد ومختاره وجوده على عدمه  
 وكل مطلوب مختار محبوب وقد وام الحركة انما يكون لغرض الطلب الذي يقتضيه  
 غرض المحبة والمحبة المفطرة هي المعشوق ومختار وذلك المعشوق يكون اما شيئاً  
 غير محصل الذات او شيئاً محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان يتفصل  
 بالحركة والا لكان الطلب طلباً لا شئ وهو محال والشئ المحصل بالحركة يكون ايئاً  
 او شيئاً او كلياً او ما يتبعها من كمالات الجسم ورح انما يكون الحركة لينا ل  
 ذات المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات والحركة كاحالة يتوجه نحو حصول  
 حال ما تحرك فاما ان يكون تلك الحال حلاً من المعشوق كحالة وموازاة او  
 ملاقة لم يكن حاصلها فصلت بالحركة ورح يكون الحركة لينا ل<sup>ل</sup> من المعشوق  
 واما ان لا يكون الحال حلاً منه ويحب رح ان يكون مما يناسب اما ذات المعشوق  
 او حالاً من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في العرض من الحركة ورح لا يكون الحركة  
 حركة لاجله هفت فاذن يكون هذا القسم لا جيل نيل حال نسبة ذات المعشوق  
 او حاله وظهر من ذلك ان تحريك السماء الذي كان لمعشوق لا يخلو من ان يكون  
 اما لان ينال ذاته وحاله اولينال ما يشبههما قول له ولو كان الاول لوقف  
 اذا او طلب التحرك ذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث يستقر فهو لنيل شبه  
 لا يستقر اقول اي ولو كان المعشوق ما ينال بالتحرك ذاته او حالاً منه وبالجملة  
 يكون من كمالات التحرك الذي لا يكون حاصله لكان لا يخلو اما  
 ان يحصل وتتماً او لا يحصل ابداً وان حصل وقتاً ما وجب ان يقف التحريك

عند حصوله وان لم يحصل ابداً او كان المتحرك يطلب ابداً فهو طالب للحال والا لمادة  
 المنبغثة عن ارادة كلية مقصورة بها جوهراً قل مجرد عن الغا شي لا مادية يستحيل  
 ان يكون هو شيء محال فاذن المعشوق ليس من حكمالات لمتحرك ولا بما يحصل  
 بالحركة ذاته او حاله بل هو شيء متحصل الذات خارجاً عنه ليس من شأنه  
 ان ينال وظهور المتحرك انما يريد ميل التشبه به ثم لا يغفل عما ان يكون تحريكه  
 لنيل شبه يستقر لكل ما قار يوجد فيه شبيهاً بحال المعشوق او يكون لنيل شبه  
 يستقر بحال او يكون لنيل شبه لا يستقر والا قل محال لانه يقتضي عدد القسمين  
 المذكورين اعنى الوقوف عند النيل وطلب المحال فبقين ان يكون الحركة لنيل شبه لا  
 ليستقر قوله فلا ينال كماله الاعلى تعاقب يشبه المنقطع بالديم وذلك اذا كان  
 المتبدل بالعدد ليستقر نعه بالتعاقب ويكون كل عدد يفرض لما هو بالقوة يكون له  
 خروج لا محالة ولنوعه وصفة حفظه بالتعاقب آى فلا ينال التشبه بحال اذ هو  
 غير مستقر الاعلى تعاقب نسبة المشقطع الحاصل من الحركة بالديم لا يبعث له  
 وذلك اذا كان المتبدل من الخيرات الغير القارة بالعدد وليستقر نعه بالتعاقب  
 وكل عدم يفرض لما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حين انتهاء التربة  
 اليه لا محالة ولنوعه او بصنعه حفظه بالتعاقب والتشبه انما يكون بذلك  
 الباقى المحفوظ دون الترابيل المتصهر قوله فيكون المنشوق متشبهها بالامور التي  
 بالفعل من حيث برائتها عن القوة راشحاً عنه الخيال الفايض من حيث هو يشبه  
 بالعالى لا من حيث هو صافه على السافل فيكون المنشوق يعنى محرك السماء  
 متشبهاً بنحوها من التشبه وفي بعض النسخ فيكون المنشوق بفتح الواو تشبهاً يعنى  
 يكون ما اليه ينشوق المحرك هو تشبهاً بالامور التي بالفعل يعنى المعشوق  
 وهو العقل من حيث برائتها عن القوة راشحاً عنه الخيال الفايض اى في حال كونه  
 راشحاً عنه الغير من حيث هو يشبه بالعالى يعنى مقصودة بالقصد الاقل  
 هو التشبه به من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الاقل هو التشبه به من حيث  
 البراءة عن القوة واما بالقصد الثاني فان ترشح عنه الخيال التشبه كما ترشح  
 عن معشوقه وفي لفظة ترشح استعارة لطيفة وهوان الخيال لا يفرض عن المحرك

بالذات بل يفيض عن العقل عليه ويرشح عنه على ما تحته قوله ومبدأ ذلك  
 في احوال الوضع التي هي هيات قياضته وانما يجري ما بالقوة فيها يجري الفعل  
 مما يمكن من التعاقب يعني ومبدأ ذلك الامر الذي يحصل التشبيه به يكون في  
 احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير الفارغ  
 الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما يتبين في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن ان  
 يتغير في ثلاثة منها هي الكم والكيف والايان فاذا كان خروج له من القوة الى الفعل  
 الا في الوضع وانما قال التي هي هيات قياضته لان الاحرام النيرة يفيض انوارها  
 على الاجسام السفلية بحسب وضاعتها والهيئات ليست بذاتها قياضته لكن لما  
 كانت معدة للافاضة وصفها باها قياضته وانما يجري ما بالقوة فيها يعني  
 والسماء يجري الفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل التشبيه هذا تقرر ما في  
 الكتاب وانما وسم الفعل بالاشارة والتنبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة  
 السماوية التي هي التشبيه وعلى التنبيه على وجود الجوهر المشبهة اعني العقل  
 قوله لو كان التشبيه به واحدا لكان التشبيه في جميع السماوية واحدا وهو مختلف  
 ولو كان لواحد منها لتشابه بالآخر لتساخيه في المنهاج وليس كذلك الا في قليل  
 يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد اشار وبعض  
 اقواله الى ان التشبيه به في الجميع شيء واحد وهو العلة او الى وقد اشار في  
 بعض مواضع آخرات كل ذلك فقد تخصصه معشوق يتشبه ذلك الفلك به  
 منه التميز في هذا الفصل على انها كثيرة ومن ذكر الوجه في كونه واحدا في  
 الفصل الذي تياووه وتقرر الكلام ان التشبيه به لو كان واحدا لكان التشبيه في جميع  
 الاحرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقضي حركة الى جهة  
 معينة ولا وضعا معيناً وليس لافلاك طبائع يقضي وضعا معيناً والا لكان  
 النقل عنه بالقسرة لا جهة معينة فان وجه كل جزء من اجزاء على كل نسبة يحصل فطبيعة  
 الفلك المقضية لتشابه اجزائه واحواله ونفوسها ايضا لا يجوز ان يكون طبعا  
 ان يريد تلك الجهة او الوضع الا ان يكون الغرض من الحركة مختصا بذلك لان  
 الارادة تبع الغرض تبع لها فاذا سبب اختلاف الاعراض وان لم يترجم من

ذلك اختلاف مبادئها المتنبية بها وأعلم ان بعض المتفلسفة من الاسلاف  
 وغيرهم ذهبوا الى ان التشبيه به هو الجسم فكل فلك ساقل فهو متشبه بما يحيط به  
 على ما سبق بيانه والتشبيه ابطال ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات و  
 الاهتتاب وان اوجب قصورا فانما يوجب منعن التشبيه عن التشبيه السام  
 لاختلافه وليست التشابه موجودا الا في قليل يعني في المثلثات لفلك البروج  
 غير مثل القمر فانها تشبه فلك البروج في الحركات ولا تضاب واعتراض الفاضل  
 الشارح بان تشبيه الفلك بالعقل هو بان يستخرج كماله الا ليقه به الى الفعل  
 كافي العقل وهذا معنى مشترك بين العقول وليس لما به امتياز كل عقل عن آخر  
 مدخل في ذلك فان التشبيه به شيء واحد والجواب ان خروج الكالات الى الفعل  
 امر كلي لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزئية بل يجب ان يكون غايات للحركات الجزئية  
 امورا جزئية يلزمها هذا المعنى الكلي وذلك الامر وان كان اختلاف الحركات  
 قد دنا علوية نياتها لكون ليس لدا الى معرفة مهياتها المتخالفة لطريق على سبيل بيان  
 قال ويجعل يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هياكلها بالهيئة كما يحكي بيانه  
 فلا يكون كل هيولى قابلة للحركة خاصة والجواب عنه مضانا الى ما مر ان ذلك يقتضي  
 كون الحركة المستندة طبيعية وقد تفسده وتذهب ذم قوم الراق المشبه  
 واحد فقط اوان الحركات كان يجوز فيها ان يكون متشابهة ولكنها لما كان سواها  
 ان يتحرك الى التي حجة اتفقت فينال الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها ان يطلب الحركة  
 على هيئته نفاعه لما يجب ان لم يكن الحركة في اصلها لذلك جمعت بين الحركة لما استند  
 منها الحركة من الغرض وبن جعلها على هيات نفاعه ونحن نقول لو جاز ان يتوحي هيئة  
 الحركة نفع السافل جاز ان يتوحي بالحركة ذلك وكان لقائل ان يقول لما كان  
 لها ان يتحرك وان لم يكن سواها لهما الامران مثل جمعتي الحركتين ثم كان ان يتحرك نفع  
 للسافل اختارته بل اذا كان الاصل هو انها لا تعمل لاجل السافل بل انما تطلب شيئا  
 عاليا فيتبعه نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة كذلك قال الشيخ في ساير كتبه ان قوما  
 لما سمعوا ظاهر قول الاسكندر ان الاختلاف هذه الحركات وجهاتها يشبه  
 ان يكون العناية بالامور الكائنة الفاسدة التي تختل كحركة القمر وكان اسمعوه ايضا

وعلموا بالقياس من حركات السماويات لا يجوز ان يكون لاجل شئ غير ذاتها ولا يجب ان  
 يكون لاجل معلولاتها المراد وان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة  
 ليس لاجل ما تحت الحركة القمر ولكن بالتشبيه بالخير المحض والنشوق اليه وان اختلاف  
 الحركات كان لاختلاف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافاً ينظمه  
 بقاء الانواع كما ان رجلاً جليماً الوارد ان يمضي في حاجته سميت موضع واعترض  
 له اليه طريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضع الذي فيه قضاء وطره والاخر  
 يضيئ اليه ذلك ايصال نفخ الى مستحق وجب من حكم خيريته ان يقصد الطوبى  
 الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفخ غيره بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة  
 كل فلك يسقي على كماله الاخير دائماً لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة  
 لينقطع غيره فهذا تقرير هذا الوجه ثم قال في الباطل فاول ما يقول لهؤلاء انه ان  
 ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد ما لاجل شئ معلول ويكون  
 ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويفرض في نفس الحركة حتى يقول  
 قائل ان السكون كان يتم لها به خيرية تخصها بالحركة كانت لا يضرها في الوجود  
 وينفع غيرهما ولم يكن احدهما اسهل عليها من الثاني او اعسر فاختارت الا بقدر ان  
 كانت العلة المانعة عن تغيير حركتها لنفع الغير استتالة قصد ما فعلا لاجل الغير  
 المعلومات فلهذا العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه  
 العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد اختيار الحركة وكل الحال في قصد السرعة  
 والبطء قال وذلك لان كل قصد يكون من اجل المقصود فهو نقص وجوداً من  
 المقصود لان كل ما لاحله شئ آخر فهو انه وجوداً من الآخر ولا يجب ان يستفاد  
 الوجود الاكل من الشئ الاخص فكذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو واضع قال  
 الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير ماردة لان الحركة ليستخرج الكمال  
 من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلها  
 لكل الحركات مكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلها بالسكون فلا جرم  
 لم يكن الحركة والسكون بالنسبة على غرضه على السواء واقول ليس هواد الشيخ  
 تحرير المتكبر على الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بان لا يطلب التشبيه

بل ملادة بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين اصل الحركة وهيئاتها  
 بالتمسك بمثل ذلك فجعل اصل الحركة لاجل يقع الغير ممكن وذلك على تقدير كون  
 الحركة بالسكون والنسبة الافلاك على السواء فالعلة الداعية الى اتقاد اخل الحركة  
 الى التشبه هي بعينها داعية الى اسناد هيئاتها الى مثل ذلك فهي له واذا كان  
 كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من الدفع  
 فاذا التشبه بها امور مختلفة بالعدد دأى اذا كان العكس غير متحرك لاجل ما تحت  
 وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف وهو يقع ما تحت  
 القمر لك ثم صرح بالمقصود وهو كون التشبه بها امراً كثيراً قوله  
 وان جائز ان يكون التشبه به الاول واحداً ولا حيلة تشابهت الحركات في اتقادها  
 دهرية هذه اشارة الى ما ذكره وهو قول الفيلسوف الاول التشبه به واحد  
 محمله الشئ على ان ذلك هو التشبه به الا بعد يعني الاول العلة واعتراض الفاضل  
 الشارح عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبهاً به من هو ذلك الواحد لزم تشابه  
 الحركات وان لم يكن متشبهاً به بل كان التشبه به غيره او شيئاً مكملاً منه  
 ومن غيره لم يكن هو متشبهاً به وايضاً تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجب لزوم  
 حتم على الافلاك غيرهما واما اذا كان السكون والحركة المستقيمة متنعين عليها  
 كانت الحركة الدورية واجبة لها والذات تعليلها بكون التشبه به واحداً  
 باطل والجواب عن الاول ان التشبه به علة لوجوب الحركة وان لم يكن علة  
 فاعلية لها والعلل قد يكون بعيدة وقد يكون قريبة فكل ذلك التشبه به وايضاً  
 كون التشبه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجوب الاستفادة  
 من العلة الاولى فاذا ليس هو متشبهاً به ولا يتصور الا مع اعتبار العلة  
 الاولى ولا يعبدان يكون استدارة الحركة المشتركة فيها اعتباراً من العلة الاولى  
 وما به يتأخر كل حركة عن غيرها لا اعتبار ذلك المعلول الذي هو من جود خاص  
 والجواب عن الثاني ان الحركة تمتنع ان يكون لشيء واجبة لثلاثة لا في المتصغر  
 لا يجب لامر ثابت فاذا هي للافلاك ليس بحسب ذواتها بل بحسب شئ آخر  
 لا بحسب ذاتها فاذن يكون استدارتها التي هي هيئات تابعة لها بحسب شئ

آخر ولي خرابية تبصرة الآن ليس لك ان تكلف نفسك اصابته  
 كنه هذا التشبيه بعد ان تعرفه في الجملة فان قوى البشر وهم في عالم الغرّة قل  
 عن اكتسابه ما دون هذا فكيف هذا وهو انه اذا كان المحرك يريد تشبهاً بـ  
 منه على التجارب امر ان يعرضه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبيه من طلب الادام  
 كما هو مضى في ذلك من انفعالات يتبع انفعال نفسك وانت ان طلب الحق  
 بالبحر هادئة فيه فربما لاح لك سر واضح خفي فاحبهه واعلم انه كيف ذلك وانه  
 يكون هيمته تشبه الخيالات العقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية  
 صرفة بحسب استعداد تلك القوى البسمانية وانت عند تلويح المعقولات  
 في نفسك فتسبب محاكاة لما من خيالك بحسب استعدادك وربما تادت الى  
 محركات من يدناك ثم ان اشتبهك ضرباً آخر من البيان مناسباً  
 لما كنا فيه فاسمع اقول قد يتبين فيما هو ان محرك العقل انما يخرج بتحركه اياه  
 او ضاعه من القوة الى العقل طلباً للكمال اللاتي به ولا وضاع الخارجية الى  
 الفعل وان كانت كالات ما لكتها يكون كالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس  
 الى محركه فالكمال اللاتي بالمحرك هو مشهد بمبدأه في صيرورة برآء من القوة قل  
 الكمال والتشبه امران يقعان على تشبيه مختلفه الحقائق بالتشكيل وقوع  
 اللوازم فاذا هنك شئ ما يحصل بالحرك كل ذلك بالتحريك يقع عليه باعتبار  
 حقيقتاً الى المتحرك اسم الكمال وباعتباره مقيساً الى المبدأ المعارق اسم التشبيه  
 الشئ ذكر في هذا الفصل انك بعد انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء بالاحكام  
 فليس لك تكلف نفسك تصور هياتها المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية  
 المهيمنة بالتشواغل البدنية قاصرة عن تصور مهية ما هو اقرب اليها من كميات  
 كثيرة من كالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى ذلك بما  
 يزيد الاستبصار في تصور كيفية صدور التحريك عن الشئ المتصور بصورة عقلية  
 وآورد لذلك مثالا واضحاً وهوان القوة الخيالية في الانسان التي هي المبدأ  
 الاول لتحريك بدنه لا يتعطا عندما هو ان نفسه الناطقة في افكارها العقلية بل  
 ينقل فيها صورة انحاء لبيها الى تلك الافكار ونوعاً ما من المحاكاة وكثيراً ما يغتر من



للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعالات النفس كما اضطراب بفتة  
 او دوسة او مسكون او غير ذلك فتشاهد هذه الامور الدالة على جوارات غير من  
 لجزم العقل انفعال مستقر تابع لانفعال يحصل في صورته ويجري مجرى خيال لا تتو  
 وانبعثاها في انبعثاتها عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصور كما ان مسددا  
 للمفارقة الحاصلة له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس انفعال مجردة عما متصلة  
 بذاتها محركة للعقل بتوسط صورة خيالية منبجثة عنها من طبيعة في العقل  
 كقوى سائر الناطقة بعينها وانما اشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا اطلب الحق بالمجاهدة  
 اى بالمجاهدة والتأمل والاسرار تياض بالذكورة بالتقليد عن جمهور المشايخين فربما  
 لاح لك سر هو مجرد النفس العقلية واضمح بعد ما اطلعت على احوال نفوسك  
 حتى قبل ان يعتبر احوال النفس العقلية فاجتهد وباقى الفصل واضمح وههنا قد  
 كلامه في غايات افعال النفوس لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة  
 هو مبادى تلك الغايات اكد اثبات العقول لضرب آخر من البينات وذلك  
 هو وجه مناسبة ما من الكلام لما قبله قوله القوة قد يكون على اعمال  
 متناهية مثل تحريك القوة التي هي في المدة وقد يكون على اعمال غير متناهية مثل  
 تحريك القوة التي للسماء ثم يسمى الاول متناهية والاخرى غير متناهية وان كانا  
 قد يقالان لغير المعنيين التناهية واللا نهائية من الاعراض الذاتية التي يلحق الكم  
 لذاته ويلحق كل ماله او شئ يتعلق به كسمية بسبب تلك الكمية فمثلا ايعرض الكم  
 المنفصل وهي تنهى العدد ولا تنهى المقادير بنفسه كما يمكن فرض لا نهائية  
 الازداد لا نهائية المقادير اعني تزايد الانفعال فقد يمكن فرض لا نهائية في الانقاص  
 لا نهائية الاعداد اعني مرات الانفصال والشئ الذي له مقدار كالجسم او عدد كالعقل  
 ففرض النهاية واللا نهائية فيه ظاهر واما الشئ الذي يتعلق به شئ عذو مقدس او عدد  
 كالقوى التي يصدر عنها عمل متحصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد وفرض النهاية  
 واللا نهائية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي  
 بحسب المقدار يكون مع فرض وحد العمل اقام مع فرض الانفعال في زمان او مع فرض  
 الانفعال في العمل نفسه الامم حيث يعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبار

يكون ثلاثة اصناف الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ارضة مختلفة كرماء  
يقطع سبهاهم مسافة محدودة فان منة مختلفة ولا محالة تكون التي نزمها اقل  
اشد قوة من التي نزمها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية كافي زمان  
والثاني قوى يفرض صدور عملها منى على الاتصال في ارضة مختلفة كرماء يختلف  
ان منة حرركات سبهاهم في الهواء ولا محالة تكون التي نزمها اكثر اقوى من التي نزمها  
اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض  
صدور اعمال متوالية عنها بالعدد كرماء يختلف عدد سبهاهم ولا محالة يلقى صدور  
عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف  
الاول يكون بالشدّة والثاني بالمدّة والثالث بالعدد واذا تفهم ذلك فنقول <sup>الشيء</sup> نسبة  
في هذا الفصل على كيفة انتضات القوى بالنهاية واللا نهاية على الاجمال  
وكان حادثة ما يختلف في النهاية واللا نهاية بحسب المدّة والعدد فقط ولذلك  
مثل بالمدّة التي يتحرك حركة متناهية بحسبها وبالسماة التي يتحرك حركة غير متناهية  
بحسبها وذكر ان المتناهي وغير المتناهي لا يقوى باحد هذين الاعتبارين مع انهما قد يقا  
يغير المعنيين يعني يقال ان الكم او لما هو ذو كراهية سرقة الحركات التي يفعل  
حدودا ونقطا هي التي يقع بها الوصول والبلوغ عن تحرك موصل يكون في آن  
الوصول هو صلا بالفعل فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما  
لا يقع في ان شرانه يزول عندا كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المتحرك للحدود  
ويكون صيرورة غير موصل دفعة وان بقي زمان لا يكون الشيء مفادقا ومتحركا  
والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير لان الذي صار فيه موصلا دفعة  
ويبين زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة يريد بيان امتناع  
اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينهما سكوت ليثبت به ان  
الحركة التي هي علّة الزمان وضعية دورية واعلم ان القدماء قد اختلفوا في هذه  
المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب فلاطون  
ومن تبعه الى نفيه وكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة  
لمثبتيه ان المتحرك الى حد ما بالفعل بما يصير واصلا اليه في آن شرانه اذا تحرك

عنه فلا محالة يصير مفارقة او مباينة له بعد ان كان واصلا ايضا في آن واحد لا يمكن  
اتحاد الاثنين لا ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلا مبايناً له معاً فاذن  
هما متغايران فلا يمكن يتألف الاثنين من غير تخطال زمان بينهما المأمور في ابطال القول بالاخر  
الذي لا يتغير فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك الزمان متحركاً  
لان ذلك ليس بتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لا تحسب  
بعينها قاطعة في الحدود المفروضة في المسافات المتصلة التي يقطعها حركة واحدة  
وقد ابطالها الشيخ في الشفا بان قال مباينة المتحرك للحد المتحرك عنه انما  
يقع في تصور كل حركة فكلما كان المباينة طرف زمان المباينة فليس يمنع ان يتصور  
ذلك لان هو بعينه ان الوصول لانه طرف الحركة عن ذلك الحد وطرف الحركة  
يجوز ان يكون شيئاً ليس فيه حركة وان عسرة انا صدق فيه الحكم على المتحرك بان  
مباين فهو ان مغاير لذلك لان ويكون بين الاثنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور  
ساكناً في ذلك الزمان بل يكون قاطعاً مسافة يقع بين الحد المذكور وبين الموضع المباين  
لذلك الحد قال وكذلك ان اورد وايدل لفظ المباينة كما مسست فانه يجي زمان يكون  
طرف زمان اللاماسة مما مسست ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور  
انما يصدر عن علة موجودة ليسمى باعتبار كونها اثرية المتحرك عن حد ما مقترنة له  
الحركة اخرى ميلاً وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور ولا تستحق اعتباراً الا  
ميلاً فاذن هي موجودة ان الوصول والميل من الامور التي توجد في آن واحد وليس من الامور  
التي لا يوجد الا في زمان كالحركة واما المباينة فلا يحدث الا بعد وجود سبيل فان يحدث  
ايضاً في آن ويبقى زماناً ولا يكون الا ان الذي يحدث فيه الميل الثاني هو ان الوصول  
لاستناء اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد كما هو فاذن بين الاثنين زمان يكون  
التحرك فيه عديم الميل وليس عديم الميل يكون ساكناً وبعد تقرير هذه المقدمة  
نعوذ بالتقريب المتين فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتي يفعل حد وذا وقطعاً  
والحد اعلم من النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس جميع الحركات المختلفة  
يفعل حد وذا مثل الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ما اثر ارجعة عنها  
فانها انما بينت الى حد ما يرجع عنه فهي قد فعلت ذلك الحد واما اورد النقطة بعد

ذكر الحدود بين البيان والحركات الابدئية المختلفة التي يفعل نقط هي نقط زوايا  
الانحناءات او السرجوع يكون بسهل وواضح وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع  
بها الوصول والبلوغ لان الحركة المتجهة الى حدها انما ينقطع بالوصول اليه فالحركة  
التي تقع بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا ينقطع لا يقع بها  
وصول الا بالقرينة وانما ذكر الحرك الموصول بقوله عن محرك موصول لان الحجة المقيدة  
عليها عنده هي المبنية على امتناع اجتماع الحركتين المختلفتين اعني المبدئين  
ولم يسمى الحرك الموصول بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما هو وانما وصف الحرك  
بان يكون في ان الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده في ذلك لان  
واشار الى مكان وجوده في ان يقوله فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة  
هذه ذلك مما لا يقع في ان يتم اثبت بعد ذلك الامن الثاني بقوله ثرائه يزيل عنه كونه  
موصلا الى قوله لا يكون الشيء مقارنا او متحركا وانما قال يزيل عن الحرك كونه  
موصلا مع ان الحرك القريب اعني الميل لا يكون باقيا عند مقارنته المتحرك  
الحد لان الحرك الاصل الذي ينجم الميل عنه اعني الطبيعة او الارادة اذا تقرة  
القاسرة ربما يكون باقيا ويزيل عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل الاول واشار  
بقوله في جميع زمان مقارنة المتحرك للحد الى ان الزوال المذكور انما يكون في جميع  
ذلك الزمان حاصلا واشار بقوله ويكون صير ويره غير موصول دفعة وان بقي زمانا  
الى وجود الزوال في الآن الذي هو مبدأ ذلك الزمان وذلك لان الشيء اذا كان  
موصلا في زمان ثم صار غير موصول في زمان آخر فلا بد من ان يفصل بين الزمانين  
ولا يجوز ان يكون الشيء في ذلك الآن لا موصلا ولا غير موصول لا متنازع خلق  
من النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا لان الامر الموجود ما لم يرد عليه امر  
بعد مه فانه لا يزول والوارد اذا كان متباين جدا في انه كان كالحالة موحدا في  
الآن الفاضل فكان الا ايضا الى الذي هو معلوله ايضا كاحصلا معه وانما لم يذكر  
الحرك الثاني اعني الوارد المتجدد لان الجهة يتشعب من غير ذلك فان الميولين  
المختلفين ليسا بمتنوع الاجتماع لذاتهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر  
ولما كان وجود الميل الاول متنوع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذلك عن عدمه المعنى عن

ذكر وجوب الميل الثاني ثم اشار الى تغاير الآتين بقوله ولاكن الذي يصير فيه غدير  
 موصل دفعة غير الآتين الذي صار فيه موصلاد دفعة و اشار الى وجوب وقوع زمان  
 بين الآتين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلاد ذلك لان الميل الثاني لم يتجدد  
 فيه بعد وإنما قال وهو زمان السكون لا محالة لان نسب الحركة اعنى السيلين  
 معدون ما بينهما قد تم للتحقق قال الفاضل الشارح انما يدينه على استحالة تنالها  
 وفيه اشكال وهو ان عدم الآتين انما يكون اما على التدرج او دفعة ولاول باطل  
 والا لصار الآتين زمانا والثاني يقضى ان يكون ان عدمه متصلا بان وجوبه  
 فيلزم تنالها انات قال واجاب عنه الشيخ في الشفاء بان قال قولهم عدم الآتين  
 انما ان يكون على التدرج او دفعة تقسيم غير منصوصات هناك قسمان الثاني وهو ان  
 يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل اليس البعث عنه استمرار  
 عدم ذلك الآتين حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البعث  
 عنه استمرار عدم ذلك الآتين حتى يقر الله بمشيئهم الزمان الذي بعده لكان  
 جوابه ان ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس انما آخر بل هو عين ذلك  
 الآتين ولا يستحيل ان يتصف الشيء بصفة في زمان ويكون في الآتين الذي هو طرف  
 ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا تقرير كلام الشيخ والاشكال  
 باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشيء وعدمه على التدرج غير معقول  
 لان زمان الحصول لا يقسم ففى الجزء الاول منه ان لم يحصل شيء  
 لم يكن الحصول في ذلك الزمان بل في بعضه وقد قيل في كماله هفت وان  
 حصل شيء وكان الحاصل هو الذي سيحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء  
 في الجزء الاول موجودا معدوما وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شيء  
 على التدرج بل حصول شياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت  
 ان عدم الآتين المفروض انما يحصل دفعة فترسّم بعد ذلك زمانا فان كل حاصل  
 بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يسكنه حاصلاد فيه ويلزم من ذلك  
 تنال الآتين الثاني لو سلمنا صحة هذا القسم وهو ان يكون عدم الآتين حاصلاد في  
 جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم

لا يجوز ان يقي الامامية حاصلة في الزمان الحاصل بعد المماسية معرفة لا يزال زمان  
الامامية طرف ان من المماسية ثم يكفي هذا ان واحد ويطلب الحجية اقول على الوجه الاول  
معنى الحصول على المتدبر هو حصول الشيء الذي له حق انتزاعية عين ان الشيء لا في  
زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية يستتبع وجودها دفعة ولا يسلم  
من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة بل هي شئ واحد من مثلك منه  
قبول القسمة الى اجزاء في قبل عرض القسمة لا يكون الاستناد احداً منطبقاً  
على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف لان وجهه  
مستغرق الحصول في طرف زمان بل واجب وان يحصل مقارناً لجميع ذلك الزمان  
واذا بعد عرض القسمة فيكون حصول اجزائه ذلك الزمان شيئاً بعد شئ وهذا لا يتصور  
لا ينافي الاعتبار الاقل فهذا معنى الحصول على المتدبر هو يقابل ما يحصل لا على الترتيب  
بل اما في طرف زمان فقط كحصول المتحرك على مسافة الى متصفها مثلاً وانما في  
زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال ينطبق على ذلك الزمان بل بمعنى ان لا يوجد  
في ذلك الزمان ان الا يكون ذلك الشيء حاصلاً فيه وهذا القسم يتقسم  
الى ما يكون حاصلاً في الآن الذي هو طرف حصوله كما تكون والترتيب  
مثلاً والما لا يكون حاصلاً في ذلك الآن كاللاصول وتكون المتحرك على مسافة  
فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل في زمان وفي طرفه او فيه دون طرفه  
وهذا حكم الشئ بتأليف القسمة وحكم بان عدم الآن انما يحصل في جميع الزمان  
الذي يكون ذلك الآن طرفه ويتبين ذلك من تصور النقطة فان الوجودات النقطة  
موجودة هنا صادق على طرف الخط وليس بصادق على نفس الخط المتصل واما  
الحكم بانها ليست موجودة هناك فصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرفه  
ولا يلزم من ذلك ان يكون الخط طرف اخر غير النقطة يصدق عليه الكبر بانها ليست  
موجودة هناك وعلى الوجه الثاني ان ذلك يقتضي تعريف الحجية المشهورة الذي  
في صدر هذا الفصل ولا يقتضي تعريف الحجية التي اعتمد التمييز عليها فاقول ان المماسية  
التي يجب ان يكون السبب الموصل موجوداً فيه لا يمكن ان يكون  
مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلاً لان ذلك الزمان لا ينفصل

دوات سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الأول والسبب الثاني ليس من  
 دوات التي يحصل في ان منته دون اطرافها ولا ممكلاً يوجد الا في اطراف  
 منته ولا ممكلاً يكون منطبقاً على ان منتهياً ذواتاً متمايخاً في الا منته  
 اطرافها والفاصل الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة في  
 الكتاب ولذلك يجب من ايرادها اياها بعد ترديد في الشفا والدليل على  
 ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتغال تقريره على ذكر الحجة الموصلة  
 واشارته الى وجوده في ان المماسية وسبب توهم هذا الفاصل هو ان الشيخ  
 لم يتعرض لذكر السبب الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله وهو ان السببية  
 عن السبب الاول ثمرات الفاصل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل  
 او لا ثمر بانكار اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانياً بتجويز وجودهما في زمانين  
 مختلفين بفصل بينهما ان واحد لا يوجد عنه اما احدهما او كلاهما  
 و بينهما من الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية قوله نخل حركة  
 في مسافة ينتهي الى سكون اقول لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين  
 شرح في المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية وتقريرها  
 ان كل حركة في مسافة ينتهي تلك المسافة الواحدة وينتهي تلك الحركة الى سكون بالاعتدال  
 ففي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة على ما هو الاول له  
 ولا آخر كما مضى بيانه والحركة التي هو مقدارها يجب ان لا يكون لها اول ولا آخر  
 لكن الحركات التي لا يختلف يكون اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق ببيان المستقيمة  
 لا يمكن ان يتصل ايماً الى موجب تمامها هي المسافة المستقيمة فاذا هي ضعيفة ودورية  
 واعلم ان القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع  
 حركة واحدة والزمان اذ هو شيء واحد متصل يجب ان يكون مستنداً الى ما هو مثله  
 في الاتصال الواحد في اذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائماً ولا حركة متصلة  
 دائماً سوى الدورية وقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات السكون  
 المذكور كل الاقتدار في انما يجب ان يقر صانع غير موصول ولا يجب ان يقر  
 يقر لو لم صار مفارقة لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما يجزئ

ليس يقع دفعة ولا بينهما ما هو اول حركة ومفارقة وان يزول كونه من صفة  
 تقع دفعة هذه القاعدة متصلة بالفضل المتقدم وهوان الجمهور يقولون في حجة  
 في حكينا عنهم عن التي زعمها الشيخ عند ثبات لان الثاني ان المتحرك يصير بعد  
 الوصول مفارقا وقدر عليهم من تنازعهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة  
 المستمرة الى ما يتحرك عنه الحركة ليست يقع دفعة بل في زمان وكما  
 يوجد منها شيء وهو اولها لان كل جزء يوجد فيها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء يتقدم  
 بعضها الى بعض وهكذا حال المفارقة وما يشبهها فاذا لا يصح ان يتحرك صارا للمتحرك  
 مفارقا او ما ينافي ان بل يجب ان يتحرك صارا غير متصل بعد ما كان  
 موصلا او زال عنه كونه موصلا في آن فان كون الشيء غير متصل قد يقع في آن  
 كما يقع في زمان وما ذكره الشيخ في الشفاء وهوان الحجة المشهورة لا يصير صحيحة  
 ان بدلت لفظ المباني باللاماسة فغير مناف لقوله هذا لان ذلك الحجة من نفسها  
 ضعيفة والحج التي يكون متساوفا من جهة المعنى لا يصير صحيحة بتبديل الفاظها بتدريلا  
 غير مؤثر في المعنى اما الحجج الصحيحة فزعموا بانهم متساو اذا لم يكن الفاظها مطابقة  
 معانيها الصحيحة هذا اما يمكن ان يتقير المسئلة قد يثبت فالحركة التي يجب  
 يطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية اقول قد تدور في الفضل  
 الاول من القصور الثلاثة للمكانية ان القوة التي لا غاية لها هي التي يكون عمل  
 اعمال وحركات غير متناهية وتبين في الفضلين الآخرين ان الحركة الغير المتناهية  
 هي لدورية فاذا الحركة التي يجب ان تعرف حال القوة عليها من حيث هي غير  
 متناهية هي الدورية لا غير لما كان هذا الحكم فرقا على ما تقدم حصل هذا الفضل  
 تدنيا له وقد ظهر في هذا الفضل ايضا انه يريد بلا غاية القوة لا غايتها  
 بحسب المدة والعدة استمارة اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير  
 متناهية تحرك اجساما غيره لانه لا يمكن ان يكون لامتناهيا فاذا تحرك بقوته  
 جسمًا من مبداء يفرضه حركات لا يتناهي في القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك  
 الجسم بتلك القوة فيجب ان يحرك اكثر من ذلك المبداء المفروض فيقتضئ الزيادة التي  
 بالقوة في الجانب الآخر من غير ان يكون متناهيًا ايضا هذا محال اقول مر يد بيان



امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت متناهية  
وحركة جسم ما فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالفساد بالطبع لانه اذا  
ان لا يكون محال لتلك القوة او يكون والقسمان محالات اما الاول فلما يشغل  
عليه هذا الفصل وما الثاني فلما يشغل عليها رجة فصول بعدة فقول بعدة فقول لا  
يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية تحرك جسم غيره اشارة الى فساد القسم  
الاول والحق عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الامتنا هيا وذلك لما هو من وجوب  
تناهيه في افعالها فافهم **ك** جسم يقوته جسم آخر من مبدأ أو فرض جها  
لا نهاية لها تجسيدا لامتناه الزمان او بحسب لعدة في القوة فان غير المتناهي لا  
يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك جسما آخر متناهيا بالاجسام  
في الطبيعة واصغر منه بالمقدار تلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض فيجب  
ان يتحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان المقسوم انما يعاوق القاسم بحسب طبيعة  
المخالفة لطبيعة القاسم من الخيب هو قاسم ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم يكون قوته  
من طبيعة الجسم الاصغر كشمال الجسم الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما هو عليه  
ويلزم منه ان يكون معاوقة الجسم الاعظم اكبر من معاوقة الاصغر فاذن يكون  
تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا لم ينب عليه الشئ في هذا الفصل الا  
انه يتبين مما هو في الفصل السادس من اللفظ الثاني وما سياتي في **ك** كان  
مبدأ التي يكون واحد ايا عرض وجبل يقع بالزيادة التي بالفتة في الجانب  
الاخر الى فرض الا انها تة منه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاصل  
تكون من ذلك الجانب ايضا متنا هيا وقد فرض غير متناه هف فاذن هذا الفرض  
محال واعلم ان هذا البرهان اعم مما خذنا مما استعمله الشئ فان الحال منه ان القوة  
الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسما مختلفين لوجب ان يكون تحريكها  
اياهما متساويا ويلزم منه كونها متناهية بالتقياس الى احد هما بعد ان فرضنا  
غير متناهية هف فاذن القوة الغير المتناهية هيا سواء كانت جسما نية او غير جسمانية  
يقتضي ان يكون مبادئها لتحركها الجسم بالقسمة والشئ خصصه بالقوى الجسمانية  
لان فرضه في هذه المقام هو في الالهية غير القوى الجسمانية بالاعتراض المشهور

الذي اورد الفاضل الشارح عليه تنجيز ان يكون التفاوت في التحريك يكون  
بالسرعة والبطء وح لا يلزم منه انقطاع احدهما من دفع بان المراد بالقوة المذكورة  
ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة والعدة دون الشدة على ما مر ثم انه اورد  
عليه سؤال آخر وهو ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب  
ارادته لكل يوم على تنهيهما رد الشيخ عليهم بان قال لما لم يكن لها مجموع  
موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالانزاد عليها صحيحا ففضلا  
عن ان يكون مقتضيا لتنهيهما قال والقائل ان يرد عليه ههنا مما مر رد هو عليهم  
بعينه هو ان يقول ليس للحركات التي يقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في  
وقت ما فاذا لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد اورد بعض المتأخرين  
هذا السؤال فاجاب بان الحكمون عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال  
وهذا المعنى الحاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل  
من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بخلاف الحوادث  
فان مجموعها لما لم يكن موجودا في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان  
ثم قال الفاضل الشارح والسائل ان يعود ويقول انكم انما يستدلون على تفاوت  
قوة القوة على تحريك الكل والجزء بقوى التفاوت في تلك الافعال وح يعود  
الاشكال اقول الشيخ لم يحكم بنفي الانزاد عن الحوادث الغير المتناهية بل ذكر  
في آخر الفط الخامس ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير التناهي المعدوم  
قد يكون فيه اكثر واقل ولا نسلم ذلك كونه غير متناهية في العدم وفي هذا الكلام  
نصيح بان كثرة الشيء وقلته لا يتأفان كونه غير متناهية وكيف وربما يوصف بعضها  
وباللا نهاية معاني النظر الا قال اذا اختلف جهتاها اعني جهة الكثرة والقلّة جهة  
اللا نهاية وبيان ذلك ان كل ما يمتدح تباقي العقل او في الخارج معدا اذا كان  
او عددا فيكون لا محالة لا متناهية جهتاها يمكن ان يوصف ذلك الامتداد  
في الجهتين معا بالمتناهية او بغير جهة منها التناهي او بغير وصف في احديهما يه ويطلب  
في الاخرى عنه والحكم بالانزاد والاعتقاد عليه لا يكون الا في الجهة  
الموصوفة بالنهاية لا نهائية من خواص الحكم المتناهية فاذا الحكم بهما من جهة واحدة

لاينا في سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور واما امتناع سلب النهاية  
 عنه اذا كان موجودا على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء فذلك لا يقيضه خارج  
 من مضمونه وهو غير ما نحن فيه واذا تقر هذا فنقول لما كانت لا نهاية الحوادث  
 في الجهة التي تلي الماضي واذا يادها في الجهة الاخرى التي يلي الحال لم يكن الاستدلال  
 على وجوب التناهي صحيحا كما هو واما الاموال الصادرة عن القوة المذكورة  
 فلما كان لا متبداها مبدأ واحدا بالعرض وكانت متناهية لزيادة ونقصان بحسب  
 طلبا يع المتصورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى وواجب  
 التفاوت متناهيما في تلك الجهة ايضا وبذلك افرقت الصورتان هذا اما عند  
 في هذا الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه الى بالمفاضة حتى انظرها  
 مقلدة اذ كان شئ ما يحرك جسما ولا مانعة في ذلك للجسم كان  
 قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر فلا يكون احدهما اعصى والاخر اطوع حبيب  
 لا معاودة اصلا لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك  
 بالقسم اذ ان بغير امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدم لذلك ثلث  
 مقدمات اولها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو لما لم يكن مقتضيا  
 التحريك ولا يمنع عنه بل كانت تلك القوة كله كما هو فاذن كبيرة وصغيرة اذ فرضنا  
 مجردين عن تلك القوة فكما تامتساوين في قول التحريك والا كان الجسم من حيث  
 هو جسم ما نفعه مقلد منه اخرى القوى الطبيعية للجسم ما اذا حركت جسمها  
 ولم يكن في جسمها معاودة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في  
 القبول بل عسوان يعرض ذلك بسبب القوة وهذه تائدية وهي ان القوة الجسمانية  
 المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا  
 عن المعاودة ولا لم يكن الطبيعة لذلك فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغيرة  
 تفاوت في القبول لما مر في اللقد منه الاولي بل ان عارض تفاوت نحو بسبب القوة وانها  
 يختلف باختلاف محاتها على ما سياتي في المقدمة الثالثة وهناك يستبين  
 ان التفاوت كمحركات في المحركات القسرية بسبب القوايل لا غير نحو  
 في الطبيعة بحسب الفواعل لا غير مقلد منه اخرى القوة في الجسم كبر اذ كانت

مقدمتها اخرى القوة والجسم الاكبر اذا كانت منتبهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل  
 الاصغر تشابهت القوتان بالاطلاق فاعلم الجسم الاكبر اقوى مما كانت اذ فيه من القوة شبيهة  
 تلك وزيادة وهذه ثلاثة المقدمات وهي ان القوة الجسمانية المتشابهة يختلف  
 باختلاف الاجسام ويتناسب تناسباً معاً لها المختلفة بالكبر وللصغر لا حالاً فيها  
 فيها تجزئية تجزئها والاعاظ الكتاب واعحة قوله فنقول لا يجوز ان يكون في جسم  
 من الاجسام قوة طبيعية مختصة بذلك الجسم حركة طبيعية بالاعائية لما فرغ من المقدمات  
 شرع في المقصود وهو ما ذكرناه في صدر الفعل فقوله وذلك لان قوة ذلك  
 الجسم اكبر واقوى من قوة بعضه لوانفرد اشارة الى المقدمة الاخيرة وقوله وليس  
 زيادة جسمه في القدر يؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والحركين  
 واحدة اشارة الى المقدمة الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهو ان المعروفة  
 لو كانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منها  
 في الصغير لكانت نسبة المتحركين والحركين واحدة لكن ليس الامر كذلك  
 السام في المقدمة الاولى وقوله بل المتحركان في حكمهما لا يختلفان والحركان مختلفان  
 اشارة الى ما استبان في المقدمة الثانية وهو كون التقاوت ههنا بسبب لقوا على سبب  
 القوا بل وقوله فان حركا جسمها من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية عرض  
 ما ذكرناه تقرير البرهان بالاحالة الى ما هو وهو انه يلزم من ذلك وقوع التقاوت  
 في الجانب الذي فرض غير متناه ويلمزم منه تناهيه لا قل لما هو وقوله وان تحرك  
 الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها على نسبة متناهية  
 فكان الجميع متناهياً منتهى لخذ البرهان وانما احتاج الى ذلك لان الاثر مما  
 ليس الا ان جرب تناهيه الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان ذلك في  
 الحقيقة الشبهة خلقاً لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلا  
 متناهياً ولم يكن ههنا خلقاً لان القوة ليست بواحدة بل بما يلزم الحال من حيث  
 ما ذكره وهو ان تناهيه الحركات الاصغر يقتضي تناهيه حركات الاكبر ايضاً لكونهما  
 على نسبة جسميهما المتناهيتين علمنا في المقدمة الثالثة بهذا تقريراً ما في الكتاب  
 واعلم اننا ذكرنا ان الشيزير يد ببيان اعتناء كون القوى الجسمانية غير متناهية

التحريك فانه لا امتناع صدور رمتى التحريك عنهما اعني الذي بالقدر الذي بالطبع  
 من غيرهما لانه لما كان البرهان الذي اقامه على امتناع كون العقدة الجسمية الضيق  
 المتناهية محركة بالقدر اعني ما اخذ من الموضوع الذي استعمله فيه هذا البرهان الذي  
 اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخضعنا ولا ما يجيب وذلك لانه لم يقيم الا على  
 امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة في الجسم لا معارفة فيه منقسمة  
 بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في  
 اجسامها وبالحركة القوي المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع  
 الذي يقابل التحريك بالقدر يكون عام من ذلك لكونه متناوياً بالتحريكيات  
 الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا يخلو  
 عن معوقات يقتضيها طبايع لسايطها على ما تبين فيما مر وايضاً اكثر  
 تلك النفوس مما لا ينقسمها لها لكون تلك الحال اجساماً اليه فاذن هذا البرهان  
 كان اخضع ما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع حصول الحركة  
 الفلكية المنطبعة في هيولاتها مبدئاً للتحريكات الغير المتناهية كتمشي الشجر  
 هذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده ثلث ثبوت بالقوة المحركة  
 للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي متفارقة عقلية وفي بعض الشجر فهي غير جسمانية  
 فهي مفارقة عقلية وقد بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية وبان انها  
 لا يكون الادورية وبان في القطر الثاني ان الاجسام المحركة بالحركة الدورانية  
 هم السماء وبما بان ثبوت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت ايضاً بالبرهان  
 المذكور في الفصول المتقدمة ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها حركة غير متناهية  
 فانتجت لمقدمات ان القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس بجسماني فليكون  
 مفارقاً فاذن هي مفارقة والمفارقة اما لنفس وعقل والنفس المفارقة اذ  
 حاوت تحريك جسمها فاما يحاوله بخروج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل ولا  
 فلا احتياج لها الى التحريك فاذن مفتقرة في التحريك الى شيء يكون كماله موجب  
 بالفعل يخرج تلك الكالات النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشيء هو العقل  
 ولا محالة يكون ذلك الشيء هو السبب الاول لتحريك السماء فاذن القوة الاولى التي

يصدق عنها تحريك السماء مفارقة عقلية **وهو وتفسيره** اعلمك بقولنا ثبتت  
 السماء بتحريكها عن مفارق وقد كنت منعت من قبل ان يكون المباشرة التحريك امراً  
 عقلياً صواباً بل هو قوة جسمانية فجوابك ان هذا الذي ثبت هو المحرك الاول  
 ويجوز ان يكون الملاصق التحريك قوة جسمانية وقد تبين في الفصل العاشر من  
 النقط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلاً بل هو قوة نفسانية جسمانية وهذا  
 قد حكم بانه مفارق عقلي وذلك توهم من افضة فنده على ان ذلك غيرنا فصح  
 لان الحكم بان المباشرة التحريك لا يجوز ان يكون عقلاً لا ينافي كون العقل مبدأ من جهة  
 آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلى وتحرك العقل تحريك غاي والعاية وان كان  
 من حيث الحركة لعلية الفاعل مبدأ بعيد فهي من حيث اثبات الفعل اليها باعتبار  
 غير اعتبار انتسابها الى ساير العلل مبدأ قريب وبه يتجلى اشكل على الفاضل المتنازع  
 وهو ان التثريك القريب كان جسمانياً فهو نفس ولا فهو عقل ولا وجه لكونها  
 معاً سببين **وهو وتفسيره** واعلمك تقول ان جاز ذلك فتكون متناه التحريك  
 دائم التحريك فيكون بهذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير  
 متناه في التحريك تحريك شديداً آخر ثم قصد عن ذلك الاخر حركات غير متناهية لعلها  
 يصدق عنه لو انفرد بل على انه لا يزال يفعل عن ذلك المبدأ الاول ويفعل واعلم  
 ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهية التأثير الغير المتناهي  
 على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المباشرة وانما المتشع في الاجسام اهذه  
 الثلاثة فقط صحت السؤال انه ان جاز ان يكون المباشرة التحريك السماء قوة جسمانية فيكون  
 تلك القوة متناهية التحريك لا امة التحريك ليكون محركاً لغير الحركة السماوية  
 الدائمة هف ونبه على الجواب انه يجوز ان يكون محرك غير متناه عقل غير متناه في التحريك  
 محرك قوة حالة في جسم او يتجدد دمنه وتلك القوة امر متصلة غير قارة ثم يصدق عن تلك  
 حركات غير متناهية في ذلك الجسم على ان يصدق عن تلك القوة لو انفردت بل على  
 انها تفعل ايما عن ذلك المحرك العقل تفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم ادنى  
 اليان بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية وبين التأثيرات الغير المتناهية  
 على سبيل الوساطة وبين تلك التأثيرات على سبيل المباشرة وذكر ان الممتنع على العقول

هو الثالث فقط واعتبر من الفاضل الشارح بان الامر الحادثة في النفس الجسمانية  
لا ينبغي ان يصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علته للمتغير والواجب قلبي ضد  
الحركات منه من غير احتياج الى النفس وحق لا يمكن القطع في شئ من القوى  
بأنها لا يقوى على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائما والحوادث  
المتغيرة انما يصدر عن الثابت بسبب وحده الحركة الدائمة والحركة  
لا يوجد الا عند تجدد احوال في محرك كما منسوبة الى ارادة او ميل طبيعي  
او قسري يكون كل حركة علة لتجدد حال وكل تجدد حال علة لتجدد حركة ينصل  
التجددات في المحرك والحركات في التغيرات فاذا كان ذلك من متحرك يتجدد احواله  
وليس هو العقل وكما امتنع في الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسري  
ثبت انتسابها الى النفس واما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهي بحسب  
القوة لاها عن العقل فليس بالزام على الشيخ لانه عني ما صرح به لكنه  
لا يصرح فيها لا يستمر انفعالاته وافعاله امتناعا من فاعله المفسر والعقل  
لا يزال يفيض منه تغيرات نفسانية للنفس سماوية على هيئات نفسانية شوقية  
ينبعث عنها الحركات السماوية على القوى المذكور من الانبعاث ولا تأثير المفسرات  
متصل فيها ينتبع ذلك التأثير متصل على ان المحرك الاول هو المفسر لا يمكن  
غير هذا القول بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس افعالا عن العقل  
وصدرا لافعال بحسبها عن النفس وهو غني عن الشرح المستشعر صاحب  
المشاكبات قد شهد بان محرك كل حركة محرك تغيرات غير متناهية دائمة  
غير متناهية القوة وانه لا يكون لقوة جسمانية فاعل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا  
ان المحركات بعد الاول قد يتحرك بالعرض لاها في اجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورا  
عقلية ولم يحضروا ان المتصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهو غير  
ممكن لما يتحرك بذاته ويتحرك بالعرض اى بسبب متحرك بذاته وانت ان حققت  
لم تستحي ان تقول ان النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض لا بالمجان وذلك  
لان المتحرك بالعرض هو ان يكون الشئ صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه  
تقريب ذلك بسبب من والى هما هو فيه الذي هو منطبع فيه تدبر في بيان كثرته

العقول ان قوماً من المشائين ظنوا ان التشبيه به في جميع السماوات واحد لان المعلم  
الاول قد حكم في موضع بحدته وفي موضع آخر بكثرتة وذكرنا وجهه **كل**  
واحد من توليه فذلك القوم زعموا ان الحركات السماوية هي بقواها المنطبعة  
واجسامها وانهم العقول بتحركها بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات يتحرك  
بالعرض والمتحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى متحرك آخر ولا يتسلسل بل يجب ان  
ينتهي الى متحرك غير متحرك من حيث هو متحرك فالكوا ذلك المتحرك الذي لا يتحرك  
من حيث هو متحرك هو العلة الاولى والعقل الاول وسائر ما عدا ذلك الواحد  
من المتحرك كمتحرك اما بالذات او بالعرض وذلك غير واجب لانه لا يجوز  
ان يكون المتحرك غير متحرك من جهة ما هو متحرك فيكون متحركاً من جهة اخرى مثلاً  
من حيث كونه حاكاً في مادة ن هذا هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصورة المنطبعة  
فمواد الافلاك وان النفوس للفارقة والعقول فردة الشيخ عليهم في هذا الفصل  
بشيئين احدهما قول المعلم الاول فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح  
بانه متحرك كل كسرة جوهر مفارقة لكن القوم المذكور قد غفلوا عن جميع القواعد وانتاجها  
والثاني اعتدافهم بان النفوس السماوية تصورات عقلية هي مبادئ تشوقاتها  
وتقرر ذلك ان تصور العقلي لا يمكن ان يكون لجسم او قوة جسم لما مر في الفصل الثالث  
وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة جسم فاذا تصور العقلي لا يمكن  
ان يكون لما متحرك بالذات او بالعرض لكن للحركات السماوية تصورات عقلية زعمهم  
فاذا هي عقول مفارقة غير متحرك بالذات ولا بالعرض ثقات الشيخ انزال وهم  
من يظن ان النفوس لنا طقة متحركة بالعرض ويشبه النفوس العقلية بها  
بيان معنى الحركة بالعرض وبقي ذلك المعنى عن النفوس لنا طقة وجميع ذلك  
ظاهر واعلم ان المحصلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكور  
واما يذهب اليه قوم منهم لا تؤيد تحصيل لهم يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه للتوسيم  
بالبدء والاعاد فانه قال بهذا العبارة والمفيلسوف يضع عدداً للكرات المتحركة على  
كان طرفها ثمانية ويتبع عدد هاء عدد المبادئ المفارقة ولا سكونه يصح ويقول  
فيسا لتبالي في المبادئ ان متحرك جملة السماء واحد ولا يجوز ان يكون عدداً



اكثر وان لكل حركة محركا ومشوقا نخصا به وثا مستطوس يصح و يقول ما هذا  
 معناه ان الاشبه واللاحق وجود مبدأ حركة خاصة لكل ملك على انه فيه ووجوب  
 مبدأ حركة خاصة له على انه ومشوق ومغارق انما امر في الاول ليس فيه حيثيات  
 لوحدا نية يريد بيان ان العلوي الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد قال النظار  
 الشارح هذا الفصل ليس مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة ولا ثبات العقول  
 وتقرير ما في هذا الفصل ان المبدأ الاول ليس فيه كثرة لوحدا نية كما تبين في النظم الرابع  
 فليزوم ما علمت ان لا يكون عبدا الا الواحد بسيط الهمم الا بالتوسط وكل جسم كما علمت  
 مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاقرب لوجوده عن اثنين وعن مبدأ فيه  
 حيثيات ليصح ان لا يكون عند اثنين معا لانك علمت انه ليس ولا واحد  
 من الهيولى والصورة الاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو  
 علة لكل واحدة منهما معا او لها معا ولا يكونان معا عما لا ينقسم بغير توسط فالعقول  
 الاول عقل غير جسم وانت فقد صح لك وجود عدة عقول متبانية ولا شك  
 ان هذا المبدأ الاول في سلسلتها او في خيها العقل اقول فليزوم كما علمت في النظم الخامس  
 ان لا يكون مبدأ الا الواحد بسيط الا بالتوسط وكل جسم كما علمت في  
 النظم الاول مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاول لوجود الجسم يكون  
 مؤلفا من اثنين او يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه حيثيات ليصح ان يصدر عنه  
 الهيولى والصورة معا لانك علمت في النظم الاول ايضا انه لا واحد منهما علة ولا  
 واسطة مطلقة الاخرى بل يحتاجان معا الى علة يوجب كل واحدة فان ايجاد المركب  
 مسبوق بايجاد اجزائه او يوجد هما معا ولا يجوز ان يكون علمتهما القرينة  
 شيئا غير منقسم فاذن المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا يجوز لجسم  
 ولا نفس يتعلق به بل هو عقل محض فقد صح لك في هذا النظم وجود عدة  
 عقول متبانية اللذات هي مبادئ تحركات الافلاك ولا شك ان هذا المبدأ  
 الاول في سلسلتها اي هو ايضا محرك لفلان هو اول الافلاك او في خيها العقل  
 ان لم يكن محركا لذلك اي يكون مشاركا لها في التجرد والبراعة  
 عن القوة تنبيه قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالمة

ن

افلا كما هو كما ينبغي كثرة العدد اقول هذا الفضل مشتمل على اربعة مطالب  
 اكثرها مما هو بآنه ولذلك وسمر بالتنبيه وانما جمعها ههنا لتذكروا ان تنبيهها على  
 كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثانية معرفة كثرة حركاتها  
 اعني بقوسها والثالث معرفة كثرة منشأاتها اعني عقولها والرابع معرفة اختلافها  
 الذاتية بعد اشتراكها في بعض الامور وفي آخر الفصل ترغيب على تعرف  
 علمها الفاعلية واعد لبيان ذلك اما المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم  
 الرياضية ولذلك قال فيه وقد يمكنك ان تعلم يشغل ببيانها وانا اورد حاصل  
 انظار اهل تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال اقول الاجرام العالية ينقسم الى كواكب  
 والاملاك اما الكواكب فينقسم الى سيارات والى ثابت والسيارات سبعة والثوابت  
 اكثر من ان يحصى وقد رصد منها الف وبنف وعشرون كوكبا والطريق الى معرفة  
 وجود الكواكب هو العيان لا غير الى معرفة سيرها وتباها هو الرصد  
 واما الافلاك فكثيرة والطريق الى ثباتها الاستدلال بحركات الكواكب  
 الموجودة بالرصد بعد تهديد اصول الحكمية وهي امتداد كل حركة  
 الجسم يتحرك بها بالذات ويحرك ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب  
 الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابك  
 فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها وقد اختلف اهل العلم في عددها  
 اختلافا لا يحصى زواله بطلان مشهورها الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما  
 بسيطة او مركبة والى جزؤيته ينفصل الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية  
 افلاك كلية محيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالم بحدب السافل  
 يكون مواكرا للجميع مواكرا لارض واحد منها وهو المحيط بالكل فذلك الثوابت فانه  
 مما لا بد منه وان كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك هو ايضا  
 فلك البروج وسبعة للسيارات السبعة على التفصيل المشهور وانه كان فيه  
 ايضا خلاف في المتأخرين نهدوا فلكا آخر غير مركب متحرك لكل بالحركة اليومية  
 وجعلوا محيطا بالكل ثم اتوا الفريقين جعلوا الفلك الكلي لكل كوكب منفصلا  
 الى اجسام كثيرة يقتضيها الاختلافات حركات ذلك الكوكب طولها وعرضها واستقامة

ورجعة وسرعة وبطيء أو بعداً أو قرباً من الأرض فمن غير المحصلين من جعل تلك  
 الأجسام أشكال غير الكرة كالقائليين بالمشهورات والحلول والدقوف وامتثالها وحيلها  
 هامة مفيدة في حق مشتمل عليها هو نحن فلك الكلي منهم من جعلها في حركاتها  
 أيضاً مختلفة كالقائليين باسترخاء أو تأخرها عند الرجوع وهما يقابلان عند الاستقامة  
 وكالقائليين باقبال الفلك وإدبارها من استناد ذلك إلى الحركة بسيطة  
 متشابهة هذا كله مع اختلافهم في أعدادها والمحصلين الذين يلتزمون  
 القوانين الحكيمة فقد اختلفوا أيضاً في أعدادها بعد اتفاقهم على وجوب  
 استلزامها شكلاً وحركة والمعلم الأول ذكرات عدد الجميع يقرب  
 من خمسين وما فوقه والمشاخرون المقتفون لأمر حاد بطليموس الفاضل  
 اثبتوا لكل فلك كوكباً مماثلاً بفلك البروج مركزه مركز العالم بما  
 يحده من مقعراً فوقه ومقعراً تحته وهو فلك الكلي المشتمل  
 على سائر أفلاك الألف فلكاً من مثله المسمى بفلك الجوز هو ويحيط بفلك آخر له يسمونه  
 المايل هو الذي يشتمل على سائر أفلاكه وفلكاً خارج المركز عن مركز الأرض ينفصل  
 عن الممثل المايل يتماس محدها ومقعراً على نقطتين يسمونه لا بعد عن  
 الأرض وجاء الأقرب منه حضيضاً وفلكاً آخر يسمونه بالتدوير غير محيط بالأرض  
 وهو في ثخن الخارج المركز مما سمي محدبة سطحية على نقطتين يسمونه بعداً عن مركز الأرض  
 شروقاً وفترها حضيضاً ما خلا الشمس فكلتيهما يحد الفلكين أعني خارج المركز  
 والتدوير من غير دحان لأحدهما على الآخر بالقياس إلى حركاتها إلا أن بطليموس  
 رأى اثبات الخارج لها أولى لكونه البسط والكواكب الستة مركوزة في  
 تدويرها بحيث يماس سطوحها سطوح التدوير على نقطة والشمس والمركوزة  
 في الخارج المركز وزادوا العطارد فلكاً آخر خارج المركز أيضاً فلكاً خارجاً  
 المركز يشتمل الممثل على أحدهما اشتغال سائر التمثيلات على مثاله وهو المسمى بالديري  
 ويشتمل المدبر على الثاني اشتغال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل الفلك استدبر  
 اذ هو المشتمل عليه فيكون جميع أفلاك الكواكب الستة على هذا التقدير  
 اثنتين وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرون عشيرة منها مائة

المراكز المراكز الارض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة افلاك تدور في فلكها  
 الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويتحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك  
 الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويتحرك ما دونهما ولكل فلك من الباقية  
 حركة خاصة الا المثلثات الستة التي فوق القمر فاعلا يتحرك غير الحركتين المذكورتين  
 فينظم الرحلة والاستقامة والسرعة والبطء والقرب والبعد بحركات الافلاك  
 الخارجة المراكز والتدوير ويتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية من  
 الحركات على تفصيل المذكور في كتاب الهيئة ويقبت الحركات العرضية  
 الموجودة لتدوير الخمسة المتخيلة وبعض اختلافات الخمسة والقمر بالحركة المقتضية  
 لتأخر البعدين قطبي الفلكين العظيمين على ما يظن ان ثبت وجود ذلك التناقص  
 حقيقة محتاجة الى ثبات اجرام آخر يتحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره  
 من الحكماء والمهندسين الى ان عدد هذه الافلاك ينبغي ان ثبت مضافة  
 الى ما سبق لا اجل هذه الحركات الا ان الاراء لم يتفق بعد على ذلك اتفاقها  
 على ما سبق ذكره فهذا هو القول المجهل في عدد الافلاك قوله ويلزمك على ما لك  
 ان يعلم ان لكل جسم منها كان فلما محيطا بالارض موافق المراكز خارجا او فلكا  
 غير محيط مثل التدويرات او كوكبا شيئا هو مبدأ حركته مستديرة على نفسه يتميز الفلك  
 في ذلك عن الكواكب وان الكواكب ينتقل حول الارض بسبب الافلاك التي هي مركبة  
 فيها لان يتحرك لها اجرام الافلاك ويزيدك في ذلك بصيرة انك اذا تأملت حال  
 القمر في حركته المتضاعفة واجبيه وحال عطارد في واجبيه وانه لو كان هناك  
 انحراف يوجب جويان الكواكب وجريان فلك تدويره لم يفرض ذلك كذلك  
 وهذا هو اللفظ الثاني وهو معرفة كثرة النفوس الحركية لهذه الافلاك وهو بحث  
 حكيم ولذلك قال ويلزمك على اصول واعلم انهم اختلفوا ايضا في حركات  
 الافلاك الجزئية للكواكب السبعة فذهب فريق الى ان كوكب منها ينزل مع افلاكه  
 منزلة حيوان واحد ونفس واحدة يتعلق بالكواكب ولا تعلقها وبافلاكه بواسطة  
 الكواكب بعد ذلك كما يتعلق نفس الحيوان بقلبه او لا وابعضائه الباقية بعد ذلك  
 بتوسطه فالقوة المحركة متباعدة عن الكواكب الذي هو القلب وافلاكه التي هي الجوارح

والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكية تسعاً اثنتان للفلكيين  
العظمين وسبع للسائر وانفلاهما وذهب لنا قوت الى ان كل فلك من الافلاك  
المدكوكة ذو نفس حركية آية وكذلك كل كوكب وقد اثبت الكواكب ايضا مركبات  
وضعية على نفسها كما اثبت الافلاك فان حكمها في وجودها خارج الاوضاع  
المركبة من القوة الى الفعل واحد وهذا شئ غير محسوس فيما فوق القمر  
أما القمر فان لم يكن محروصا لئلا اى فيه الانعكاس كما يرى من الحالات وتسمى قمر ح  
او اجسام موجودة واقعة بجذائه بل كان شيئا موجودا فيه ثابتا جميع الاوقات  
على حاله ولا يمكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعي فيه منبسط  
والاظهر انه لا يكون شيئا موجودا فيه لوجوب بساطته وامتناع تغيره عن وضعه  
الطبيعي بغداد النفوس المحركة على هذا الزاوية عدد الافلاك والكوكب جسيما  
والشيخ حكم بذلك في الكون ان يكون ان لكل جسم منفا فلكا كان او كوكبا شئ هو  
منبسطا حركته مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكواكب ويؤكد  
ما ذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير والكواكب  
مختصة في الابداع بصورها كما لية زايدة على صور المثالات فهاك الشرح نفى اوجه المذهب  
اليه عند العوام وهوان الكواكب يتحرك في الافلاك تحرك الحيات في المياه فان القول  
بتكثرات حركات المقضى لتكثر الحركات مبنية عليه وانما نفاة شيتين احدها  
البرهان الكلي المتقدم وهو امتناع الخرق والالتيام على الاجسام ذوات الحركات  
المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله وان الكواكب ينتقل حول الارض الى قول  
الابان ينخرق لها اجرام الافلاك والثاني برهان حدسي وهوان الرصد وال  
عتبار يدلان على موافاة مركز تدوير القمر وجد في كل دورة مرتين وهو عنه  
كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه اليها مرتين وهو عنه كونه في تربيع  
الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد وانه في كل دورة مرتين احدها  
عند كونه في تاريخنا هذا في اول العقرب بالتقريب والثاني عند كونه في اول  
الثور الا ان اوجه العقرب يكون ابعد من الارض من اوجه الثور بخلاف  
القمر فان اوجهه متساويان وموافاة حضيضه ايضا مرتين على التساوي وهو عنه

كونه في اول برج السرطان والحوث فاذا لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة بل كان التدوير هو الذي يقطع العالم بحركته وحده لم يفرض ذلك كذلك والوجه في القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى تعالى البروج كل يوم اربعة وعشرين هن جزء وكسرة جزء من ثلثمائة وثنتين جزء من المحيط ويجعل التدوير معه والمائل يتحرك بحركته وحركة الممثل جميعا الى خلاف التوالي احد عشر جزءا وكسرا ويجعل الحامل معه بهذا حسبا يلما بمثاله من اكثرها قصبا صلا لاختلاف الجنتين ويبقى حركة مركز التدوير عن مركزه الاول ثلثة عشر جزءا وكسرا والتقدير الاكبر قد اقتضوا ان يكون مركز التدوير عند موافاة الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة حركتهما المذكورتين صايرا لاجل ما يلي احدهما يعنى الشمس على بعد احد عشر جزءا وكسرا من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلي الجانب الاخر على بعد ثلثة عشر جزءا وتحركت الشمس بحركتها الخاصة بها قريبا من حولى الجهة التى على المركز منه ايضا وكانت الشمس متوسطة بين الاوج وبين مركز التدوير على بعدين متساويين كل واحد منهما اثني عشر جزءا وكسرا مجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج ولكون ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس سمي بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل بذلك التقدير بالحركة المضاعفة وهكذا ايومنا بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد الاوج عنها من الجانب الاخر ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز نصف دور وفي المركز مقابل الاوج اعني الحضيض فاذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور واستقبله الاوج من الجانب الاخر فوافاة في استقبال الشمس وكذلك في الترتيب الاخر فاذا كان المركز يوافق الاوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في الترتيبين واما عطار فلما كان له فلك خارجا عن المركز اعني المدير والحامل واجه المدير يتحرك بحركة الممثل البطيئة المنهية به في زمانا الى اول العقرب وكان المدير متحركا بالحامل على خلاف التوالي قدر سير الشمس الحامل متحركا بالتدوير على التوالي ضعف ذلك وكان التقدير الاكبر مقتضيا ان يكون مركز التدوير في الاوجين معا وجعل ذلك الفلكان عن ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن الاوج الحامل ضعف سير الشمس عن اوج المدير بعد ذهابا قريبا كنتين مثله من الاكثر قصبا مثل سيرها والبعد بين الاوجين مثاله

فيكون اوج المدين متقسطا بين اوج الحاصل وهو كز الدق ومرتجى اذا صار بعد المركز عن  
 اوج المدين نصف دورة استقبله اوج الحاصل من الجانب الآخر فواقا والمركز عند  
 مضيق المدين ولاجل ذلك كان المركز في هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان في  
 الاوجين معا ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين متساويين البعد عن  
 الاوجين المتقابلين ويكونان لا محالة الى الاوج الا في اقرب من الاوج الا بعد وهما  
 اقل السرطان والحيث فانما على التثليث من الاوج الا بعد وعلى التسديد ليس من الاوج  
 الا في هذه حال القمر وعطارد في اوجيهما اي في وجوههما الى اوج اللوامل هرتين في دورة  
 واحدة واحدة وذلك مما يقتضي الحدس يكون الحركات مستندة الى الا فلاك  
 لا الى الكواكب نفسها فاذا لا يقع خرق في اجرام الا فلاك وانكر الفاضل المتناسر  
 جواز كون الجسم الواحد متحركاً بركبتين مختلفتين قال لا انتقال الى جهة يلزم الحصول  
 في تلك الجهة فلما انتقل الى جهتين يلزم حصوله رفعة في جهتين سواء كان الانتقال  
 بالذات او بالعرض وبما تقدم قال لا يتق انا من الرحي يتحرك الى جهة والعلة عليه الى  
 خلاها لا نقول لم لا يجوز ان يكون العلة دفعة حال حركة الرحي والمرحي حال حركة  
 العلة وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان والحوادث  
 ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث هما حر كان بل يتحرك حركة واحدة  
 تركب منهما فان الحركات اذ تركبت وكانت الى جهة واحدة احدثت حركة  
 لتساوي مجموعها وان كانت في جهتين متضادتين احدثت حركة متساوية لفضل  
 البعض على البعض وبكونا ان لم يكن فضلا وان كانت في جهات مختلفة احدثت  
 حركة مركبة الى جهتين بتوسط تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس سائر المتغيرات  
 فاذا كان الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة  
 الواحدة كما يكون متشابهة فقد يكون مختلفة وكلما يكون بسيطة فقد يكون مركبة  
 وكل بسيطة متشابهة وكل مركبة مختلفة ولا ينبغي كساد الحركات المختلفة يكون بالقياس  
 الى متحركاتها الا بالذات والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى يتحرك واحد  
 بالذات بل لو كان فيها ما هي بالقياس اليه بالذات لكانت احديهما فقط واذا اظهر ذلك  
 فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركاً بركبتين حصوله دفعة في جهتين ولم يجوز ذلك

الى ان كتاب شيء مستبعد فبلا عن محال تنبيه وتعلم انها كقولها في سبب الحركة  
 الشرقية التشبيهية على قياس واحد وتعلم انه ليس يجوز ان يقال ما ربما يقال  
 ان الساقط منها محسوس والخاص هو ما فرقه وهذا هو المطلوب الثالث وهو وقوع  
 كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مباديها المتشوقة كما مر وما  
 ذلك بعد ابطال القول بان الفلك الساكن لما يتحرك شوقا الى الفلك العاكس كما مر  
 والقائمين به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا متشوقا غير مشتاق يقطع  
 به الاشتناق وهذا الرأي مما مال اليه ابو البركات البعزادي واسنده الى ابقراط  
 من القدماء وما عثر عن الشيخ عنه بقوله وربما يقال لشارة الى انه مذهب لقدم  
 ولما تقدم ابطال هذا الرأي في الفصل الثاني عشر من هذا المطلب يتعزز ههنا  
 لذلك واذا ثبت انها انما يتحرك شوقا الى متشوقاتها المجردة لا الى الاجسام المحيطة  
 بها فعلى مذهب القائلين بنفوس تسعة يكون العقول المتشوقة ايضا  
 تسعة تعاشرها العقل المحسوس بالافاضة على عدم الكون والفساد الذي  
 يستويته العقل الفعال وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ اليه يكون عدد هـا  
 عدد الافلاك والكواكب بزيادة واحد واعلم ان العدد المثبت بالدليل هو ما  
 يقطع بان العقول ليست اقل منه واما كونها اكثر منه فمن المحتمل اذ لم يدل  
 على امتناع قوله وتعلم انها تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع  
 ولمست من طبيعة واحدة بل هي طبائع شتى وان جمعها كلها بحسب القياس الى  
 الطبائع العنصرية طبيعة خامسة وهذا هو المطلوب الرابع وهو حرفة اختلاف  
 الاجرام العالوية بطبائعها والشيخ استدلل على ذلك باختلاف الانواع والايون  
 والحركات التي هي مقتضيات الطبائع كما تقدم بيانه فاذا هي مختلفة بالانواع  
 وكل نوع منها لا يوجد الا في شخص واحد فجميعها معنى مشترك يقتضي اشتراكها  
 استدارة الاشكال والحركات وامتناعها والهاجن الايون والاشكال وذلك  
 المعنى طبيعة عام هي مبدأ الجنس يشتمل عليها وهي التي يسمى بالقياس والطبائع  
 العنصرية بمبعدة خامسة قوله يبقى لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها  
 سببا قريبا للبعض في الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المغارقة ومن ههنا تقع



صواباً بيان ذلك كله هذا هو البحث على تعريف المبادئ الفاعلية لهذا الاحرام  
 الاحرام مثلاً ام جواهر مفارقة والوعد لبيان ذلك **هذه** آية اذا فرغنا جسيماً  
 يصدر عنه فعلاً فاما يصدر عنه اذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان  
 جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه لكان اذا اعتبرت حال المعاول مع وجود العلة  
 الامكان واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجود المحوى  
 وعدم الخلا في الحاوي هما معاً فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان  
 معه للمحوى مكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المحلول  
 فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلا واجباً مع وجوبه اذ غير واجب مع وجوبه  
 فان كان واجباً مع وجوبه كان الملا للمحوى واجباً مع وجوبه وقد بان انه  
 يكون ممكناً مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب لعلة الخلا  
 غير متعبر بناته فليس شئ من السماوات علة لما تحته والمحوى فيه قال لفاضل الشارح  
 هذه الفصل مع خمسة فصول بعد يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول  
 هي ان يثبت امتناع كون الجسم والجسم مآت علة لشئ من الاجسام ويلزم من ان  
 يكون علوها المقارنات ولا يجوز ان يكون الاول تعالى علة لها امتناع صدور الجسم عنه  
 بلا واسطة كما مر فاذا ن علوها مقارنات بعد الاول وهي العقول قول والمقصود  
 من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام الغالية علة للبعض ولما كانت  
 الاجسام الغالية متقسمة الى حاو ومحوى وكانت علته الحاوي على تقدير الخوازم  
 اقرب الى الوهم قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قائم على امتناع صدور جسم  
 عن جسم او عما هو حال في جسم على الوجه العام على ما سياتي لكن لما كانت بيات  
 امتناع كون كل جسم حاو علة للمحوى طريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاء  
 قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية فان سلوك الطريق الخاصة الى الهداية  
 اخرج من سلوك الشوارع العامة وهي في الطريقة مبدئية على ثلث مقدّمات  
 احديها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجبة لشئ الا بعد صيرورته شخصاً  
 معيّنات فان الطبايع النوعية ما لم يكن اشخاصاً معينة لم يوجد في الخارج والثانية  
 ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجوب المعلول ووجوبه

متأخرين وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله كما كان  
 لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شأنه ان يجب فهو ممكن والثاني  
 ان الشئ الذي يكونان معاً لا معية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث  
 لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فانهما لا يتحالفان في الوجوب ولا مكان  
 لان تحالفهما في ذلك يقتضي مكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمة  
 بان يتوكلان الحاوي علة للحوى لسبقه متشخصاً لما بيناه في المقدمة الاولى  
 وحيث كان وجود الحوى ذا العبرة مع وجود الحاوي المتشخص موصوفاً لا مكان لما  
 المقدمة الثانية ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوي ابو يقارن اعتباراً واعتباراً وجوب  
 الحوى بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون ايضاً مع وجود الحاوي المتشخص  
 ممكناً لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب ولا فكاك  
 الخلاء ممكن لكنه متنع لذاته هـ فاذن الحاوي ليس علة للحوى واعلم ان  
 قولنا الخلاء متنع لذاته ليس معناه ان الخلاء ذاتاً هي المقضية لامتناع وجوده  
 بل معناه ان قصوره هو مقتضى امتناع وجوده بل معناه ان قصوره هو مقتضى  
 لامتناع وجوده والمقارن للحوى هو بقى ما يتصور منه فان الحوى من حيث  
 هو ملاك لا يتصور له مع ذلك المعنى وذلك النفي لا يتصور الا مع تقبُّل الحوى من  
 حيث هو ملاك واذ تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك وهو ان يكون  
 عدم الخلاء واجباً لذاته نياً في كون ما معه عين وجود الحوى واجباً لغيره وذلك  
 لان ذلك الغير الذي يفيد وجود الحوى واجباً لغيره وذلك لان ذلك الغير الذي  
 يفيد وجود الحوى في هذا الفرض هو الذي يجعل الحوى بحيث يمكن ان يتصور معه  
 الخلاء حتى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور فاذن حكم بامتناع واقادمه وجود  
 الحوى والحاصل ان الحوى يكون واجباً لغيره اذا لم يكن معلولاً للحاوي اتنا مع  
 كونه معلولاً للحاوي فهو متنع لذاته لا واجب لغيره ونعود الى المتن ونقول قول  
 الشيخ ذافر ضنا جسمائاً الى قوله ذلك الشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى  
 وقوله فلان كان جسم فلان الى قوله وحدتها الامكان متصلة هي اصل  
 القياس فان القياس استثنائي واما اوردنا لبيانك لمباغني متخصص هذا المعنى

تهيئة الايراد متخصّصاً وقصد المزيلا ايضا وحذا التالي هو المقدمة الثابتة  
وقوله ولما الوجوب والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها بيان لذلك الحكم الكل  
قوله ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء في الحاوى هما مستثنان عن ذلك على سبيل  
الاجمال وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة ثرانه عاد وجعل التالي متخصّصاً  
بهذا الموضوع بقوله فاذا اعتبرنا الشخص الحاوى العلة كان معه المحوى امكان لان الشخص  
العلة متقدم في الوجود والوجوب على الشخص المعلول ثم عاد الى بيان استثناء  
التالي مفصلاً فقال لا يخفى ان يكون عدم الخلاء واجباً مع وجوده اي مع وجود  
الحاوى وغير واجب مع وجوده فان كان واجباً مع وجوده كان الملاء المحوى  
واجباً مع وجوده ايضاً لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكناً  
مع هف وان كان عدم الخلاء غير واجب مع المحوى فهو ممكن في نفسه واجب لعلته  
فالخلاء غير مستبعد بذاته بل بسبب هف فاذا ليس شئ من السماوات علة للمحوى  
فيه وذكر الفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا الشخص الحاوى الى قوله على شخص  
المعلول تكرر لما قرره او لا والاولى حذفه لئلا يتشوش نظم الحجّة بسببه والكلام  
ينظم بعده وضم ما قبله الى ما بعده واقول لا اقتصار على ما قرره او لا غير  
كاف في هذا الموضوع لانه لم يقر هناك الا كون المعلول ممكناً مع العلة  
واجباً بعده والاقتصار عليه لا يفيد مقارنته بعدم الخلاء المحوى المعلول فان المحوى  
ما لم يتجدد بالحاوى الشخص ممكناً لم يجب الخلاء ولا عدمه اعتباراً معه  
تقرانه لو قيده افاد ذلك لصار البرهان مقتضياً لامتناع اسناد شئ من الاجسام  
العلة اصلاً لانه يقتضى كون الخلاء مع تلك العلة ممكناً فاذا الواجب  
ان يفيد العلة لكونه جسمًا متخصّصاً حاوياً والمعلول يكون محوياً ليستقيم البرهان  
تأخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضى شئاً بالخلاء المستبعد بذاته واذا تقرّر  
هذا فاقول ان ارام احد نظم ما ارد في المتن فالاصوب ان يقدم قوله هنا  
اعتبرنا الشخص الحاوى الى قوله على شخص المعلول على قوله ولكن وجود  
المحوى وعدم الخلاء في الحاوى هما متضمنان هذا الى قوله فلا يخفى اما ان يكون  
عدم الخلاء واجباً المحر فان بذلك يصير تقرير تالى القضية متقدماً على تقرير الاستثناء

وليسقط عنه ما يروهم العكرار ولا يبعدان الاصل في مكان هكذا وان هذا  
التقديم والتأخير وقع من غفلة النساخ والله اعلم وأما اعتراض الفاضل  
الشارح بان الحكم يكون ما مع المتأخر متأخرا كما الحكم يكون ما مع المتقدم  
متقدما والعقل الذي هو علة الحوى إنما يوجد مع الحاوي عند هر فتقدم منه  
على الحوى بالذات يقتضى تقدم الحاوي ايضا عليه ويعود الحذر في غير متوجه  
لدلالة العلول في الموضوعين بالاستشراك اللفظي على معنيين مختلفين فان احدهما  
يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما من الآخر حيث  
ذاتهما والثاني على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما من الآخر  
كما هو في النمط الاول قوله وأما ان يكون الحوى علة لما هو اشرف واقوى واعظم  
منه اعنى الحاوي فغير مذهور اليه توهم ولا يمكن اقول لما فرغ من بيان  
امتناع كون الحاوي علة للحوى اشكر الى القسم الثاني وهو كون الحوى علة  
للحاوي وذكر ان التوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول لان التوهم انما  
يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما الحق والمكانت العلة  
التر وجودا من العلول لاستغناء عما عليه وانفقارة اليها وكان الحاوي اشرف  
من الحوى لكونه ابعد عما من شأنه ان يتغير ويقصد منه واقوى واعظم منه  
لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان اسناد  
العلية الى الحاوي اشبه بالحق من اسنادها الى الحوى ثم ذكر ان ذلك مع انه غير  
اليه توهم ليس ممكن على ما سياتى من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل  
الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطأ في نسبنا منه لان مجرد التلفظ بالشرف خطابة  
وليس كذلك لانه لو عمل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيان خطايته لا يبعد ذلك  
الا كونه غير مذهور اليه توهم ولما كونه غير ممكن لمعلل بما سياتى والبرهن  
ان يستعمل كل شئ في اثبات ما بدأ بنسبه على ما تبين في صناعته وهم وتنبية  
ولعلك تقول هبلان علة الجسم السماوي غير جسم فلان من ان تقول انه سياتى  
من غير الجسم حاوي ويحوى سواه كان عن واحد وعن اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء  
مع وجود الحاوي قد يعرض هذا كما عرض فيها مضمي ذكره لانك تجعل الحاوي وجودا

عن علة قبل وجود المحوى فاسمع واعلم ان الحاوى اما كان وحيداً يصحب مكان  
 المحوى اذ كان علة لتسبب المحوى فيكون المحوى مع وجوده امكان حتى يتجدد  
 بوجوده امكان حتى يتجدد بوجوده السطحي فلا يجب معه ما يلازم ان كان معلوماً  
 بل يجب بعداً واما اذا لم تكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق بحد سطحه الداخلى  
 وجود الملاذ الذى فيه لانه ليس هذا هو سبق زما فى اصلا واما الذى فاما يكون  
 للعلة لاما ليس بعلة بل مع العلة بل يقول ان الحاوى والمحوى وجبا معا عن  
 شيئين تفسير الهم ان يبق لو سلم لك ان علل الاجسام السماوية ليست  
 لكنك تجعل الحاوى معلوماً للعلة متقدمة على علة وجود المحوى فيكون متقدماً  
 عليه سواء جعلت الحاوى وعلة المحوى صاشرين عن علة واحدة او عن اثنين  
 ويلزمك على ذلك ايضاً القول بامكان الخلاء مع وجود الحاوى لتقدمه كما يلزم  
 على القول بكون الحاوى علة وعلى قول الشيخ سواء كان من واحد فى قوله فلا بد لك من  
 ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاوى ومحوى سواء كان واحداً وعن اثنين اشكال لك  
 تفسير كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوى والمحوى او لزوم علة ما عن احدهما  
 اثنين قيل لو كان الحاوى والمحوى وعلتهما عن واحد لم يكن الحاوى وجود قبل وجود  
 المحوى ولا للعلة الحاوى وسبق علة المحوى فلم يمكن ان يتوهم الحاوى تقدم بوجه ما  
 انما يتوهم تقدمه ههنا بان يكون لعلة تقدم على علة المحوى وح لا يكون العلةان واحدة  
 ولا عن واحد وان فسر على ما فسرناه او لا وهران يقال سواء كان لزوم الحاوى وعلة المحوى  
 من واحد وعن اثنين لم يكن مطابقاً للمتن وان اضربى كون الحاوى والمحوى عن واحد  
 ان يكون احدهما بتوسط دون الآخر لم يكن خالياً عن تعسف ما واقول فى حله اختلاف  
 القائلين باستناد السماوى الى مباديها فقال بعضهم انما باسرها تستدل بالعلة الاولى  
 وانما يختلف صلاتها عنها بحسب ترتيب العقول التى هى شروطها يتوقف تلك العدد مرات  
 عليها فالحاوى لكن به صافراً بحسب شرط اقدم يكون اعلى من شئ من المحوى وقال  
 بعضهم انها تستدل لعل مختلفة المراتب وعلى العقول فاذن قول الشيخ سواء كان  
 لزوم الحاوى والمحوى عن واحد او عن اثنين ان لم يكن مفسراً بشئ مما عور كان اشكراً  
 للملذذين فان تقدم الحاوى يمكن ان يتوهم على اثنين وتفسير التنبيه لانه لا

الوهم ان ين تقدم الحاوي على المحوى المستلزم لامكان الخلاء انما يلزم عند كون  
 الحاوية ذلك لا يمكن الا عند تشخصه وتحدد مقعده الذي هو مكان المحوى وعدم وجوب  
 ما يلزمه مع حصول ذلك التحدد ولكن المحوى معلوم اما اذا لم يكن الحاوي علة بل  
 كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدم فاني ما مع المتقدم بالعينة الاتفاقيه  
 لا يكون متقدما اللهم الا اذا كان التقدم زمانيا اما الذاتي فاما يكون للعلة  
 لا ما يتفوقان يكون معها والما من التقدم الذاتي ههنا هو احد قسميه الخاص بالعلل  
 لا الذي يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصور ههنا فان المحوى لا  
 يستلزم الحاوي بحسب ذاته المجردة من الاضافة من غير انعكاس و آخر بالطبع  
 يجب ان يستلزم المتقدم من غير انعكاس واعتراض القاضل الشارح بان الحاوي  
 وان لم يكن علة لكنه ان فرض متقدما بالطبع عادلا لزاما والتشخيص لم ينف هذا الاجمال  
 ساقط بذلك وهم وتنبية اولئك تريد فنقول اذ خرج عن الاصول التي  
 تقررت انه قد يوجد عن غير جسم حاو و آخر غير جسم يوجد عنه هذا الآخر المحوى  
 فيكون وجوب الحاوي مع وجوب لغير الجسم الآخر بالذات ولكن المحوى معلوم لغير  
 الجسم الآخر فانه اذا اعتبرت له معية مع هذا الآخر كان ممكنا فيكون في حال  
 ما يجب الحاوي والمحوى ممكن فجايبك ان هذا هو المطلب الاول عند التحقيق وجوب  
 ذلك بعيدته فان المحوى بما هو ممكن بحسب قياسه الى الآخر الذي هو علة وذلك  
 القياس لا يفرق فيه امكان الخلاء بوجه انما يفرضه منه تحدد الحاوي في بالحنه  
 ثم تحدد الحاوي لا سبق له على المحوى وليس كل ما هو بعد معلول فهو بعد كانه  
 القبلية والبعدية اذا كانتا بحسب العلوية والمعلولية فحين لم يكن علوية ولا معلولة  
 لم يجب بعدية ولا قبلية ولما لم يجب ان يكون ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع  
 القبل بالعلوية قبل اللاحق بالزمان هذا الوهم هو الوهم المذكور في الفصل السابق  
 مع زيادة بيان وهي ان الحاوي والعقل الذي هو علة المحوى لما صدر معا عن  
 علة واحدة فقد وجبا معا معا والمحوى ليس مع وجوب احدهما الذي وعلة  
 واجبا فلا يكون مع وجوب الآخر الذي هو الحاوي ايضا واجبا وحق بعيد التحد ورو  
 التنبية التي اب هو الذي سبق مع زيادة ايضا وهو غني عن التشرع وهم

وتسميه ولعلك تقول ان الحاوي والالحوي جميعا بحسب اعتبار انفسهما غلب  
 واجب الوجود فخلو مكانهما غير واجب الوجود فاستمع ان هذين اذا اخذنا معا مكنين  
 لم يكن هناك محد شيء ولا مكان ان لم يلا كان خلافا وانما يعرض ما يعرض اذا كان  
 فيلزم مع تحديد ان يكون الحد محيطا فيكون ملا او غير محيط به فيكون  
 خلافا هذا الفصل واضح وقد تبيان ما يناسبه في استثناء بيان امتناع الحاوي علة  
 للحوي استنادا وهذا القول واحد بعينه سواء نسبت المقدم الى صورة الجسم  
 او نفسه التي يكون كصورة او الجملة اي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي  
 علة للحوي فابعد سواء جعلت العلة صورة الحاوي ان نفسه التي يكون مبدأ الضم  
 او يكون هي كصورته او عين صورته او جعلت العلة جملة الحاوي فان استلزام ان  
 الخلافا حاصل مع الجسم لان العلة ما لم يتم وجودها لا يكون علة والى هذا الاشياء  
 يفرض علة فانه لا يتم موجبة الامم للجسم **فرد** قد استبان انه ليست الاجسام  
 السماوية علا لبعضها البعض انت ايضا اذا فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام انما  
 يفعل بصورها والصور القائمة بالاجسام التي هي كمالية لها انما يصدر عنها افعالها  
 بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين شيئين وبين ما ليس بجسم من هو لاع  
 او صورة حتى يوجد لها او لا فيوجد لها الجسم فاذا الصورة الجسمانية لا يكون اسبابا  
 لهيولات الاجسام ولا لصورها بل لعلها يكون معدة لاجسام اخر لصورها يتحلل  
 عليها واعراض لما بين امتناع كون كل واحد من السماويات علة للحوي وكان الحكم بان  
 الاجسام السماوية ليست علا بعضها البعض مما يقبله الاذهان بسعة تجعل الشئ  
 هذا الحكم نتيجة للفضول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين الاولين غيرهما في حكم الباء  
 بايراد البرهان العام على امتناع كون الجسم ماعلة لجسم آخر وهذا البرهان مع قرينة  
 من الموضوع مبنية على مقدمات احدها ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون  
 موجودا بالفعل بصورته وانما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا  
 يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بما دته لانه  
 انما يكون فاعلا موجودا بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا والفاصل  
 على امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشئ الواحد لا يكون فاعلا وقابلا

معاً ثم ناقضه بان قال نفس الشيء في النمط السابق على ان علم البارى تعالى بغيره <sup>صحيح</sup>  
 فانه قد اتمه البسيطة فاعلة وقابلة معاً اقول انما تعليله المذكور فباطل لا الشئ الواحد  
 انما لا يكون فاعلاً وقابلاً معاً الشئ وان الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل  
 لا يجب ان يحل فيه المفعول بل يمكن الواحد لا يكون نسبته الى واحد آخر بالوجوب و  
 الامكان معاً وانما اذا اختلف المفعول والمفعول فقد يكون مثلاً كما انفس فانها قابلة  
 عما فيها فاعلة فيما و تحا هذه لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة  
 بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة الحادثة فيها فتعبران فان قيل  
 باطل وانما قوله نفس الشيء على ان علم تعالى صورة في ذاته فان كان على ما ذكره كان للشيء  
 ان يقول اعتبار كونه عاكلاً لاشياء غير اعتبار كونه عقلاً مجرداً يصح ان يقارنه صورة  
 المعقولات وان كان موضوع الاعتبار شيئاً واحداً فهو بالاعتبار الاول فاعل ذلك  
 الصور وباعتبار الثاني قابلاً على ان الحق في ذلك ما سنده كونه في موضعه المتقدم  
 الثانية ان الافعال الضادة عن صور الاجسام انما يصدر عنها بمشاهدة الوضع وذلك  
 لان الصور صنفان صور يقوم مواد الاجسام كالصورة الجسمانية والنوعية وهما  
 كما ان قوامها مواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بها اسطة  
 تلك المواد فيكون بمشاهدة من الوضع فذلك فان النام لا يستحق اى شئ يتفق بل ما  
 كان ملائماً لجزءها او كان من جسمها بحال والشمس كل شئ بل كان مقابلاً لجزءها  
 وصورة قوامها بذاتها الامداد الاجسام كالنفس المفارقة بذاتها فادون افعالها كانت  
 النفس انما جعلت خاصة للجسم بسبب ان فعلها من حيث هي نفسها كما يكون ذلك  
 للجسم وفيه والاك كانت مفارقة الذات والفعل جميعاً لذلك الجسم وحرم يمكن نفساً  
 لذلك الجسم هفت فقد ظهرت الصور انما يفعل بمشاهدة من الوضع المتقدم الثالثة  
 ان الفاعل بمشاهدة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلاً لما لا وضع له والا لكان فاعلاً من غير  
 مشادة الوضع هفت المتقدم الرابعة ان علة الجسم يكون او علة الجزئية اعني المادة و  
 الصورة وهذا قد تقررت فيما مضى بعد تقرير المتقدم كانت نفوذ الى المتن ونقول قوله  
 الاجسام انما يفعل بصورها اشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصور القابل  
 بالاجسام والتي هي كمالية لها يعنى النفس انما يصدر عنها افعالها بتوسطه وفيه قوامها



اشارة الى المقدمة الثامنة وتوله ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هويل  
وصورة اشارة الى المقدمة الثالثة وتوله حتى يوجد هما او لا فيوجد بهما الجسم اشارة الى  
المقدمة الرابعة وتوله فاذا كانت الصورة الجسمية لا يكون اسبابا لها هيولات الاجسام  
ولا لصورها بنتيجة وهذا يعني ان امتناع ضد الاجسام عنها ويتم البرهان وتوله  
بالعلم يكون وعدة الاجسام آخر لصورها ما يتجدد عليها او اعراضا مشاركة الى كيفية تأثير  
الصورة في الاجسام الاخر وذلك بان يجعل مرادها معدة لقبول صور يفيض عليها من  
مفيض الصور كالنار التي تجعل مادة ما يحاورة بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية  
يتجدد على تلك المادة او يجعلها معدة لقبول اعراض فانه بعض الاعراض ايضا يفيض  
على الاجسام من علل معاداة عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك  
يغير من جهة بعد انعدام ما ينفق انه علة لها وذلك كالشمس التي بعد الاجسام للتسخين  
ويبقى التسخين موجودة بعيدا والشمس عن معايلها وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة  
على ثبات العقول هذا لا ينزوي تحت اسمها بل بان لك ان جوهر غير جسمانية موجودة وانه  
ليس بواجب الوجود الا واحد فقط لا يشتركه شيء آخر في جنس ولا نوع فيكون هذه  
الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة للاول وقد علمت ايضا ان الاجسام السماوية  
معلولة لعلل غير جسمانية فيكون هي من هذه الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود لا  
يجوز ان يكون مبدأ الاثنين معا الا بتوسط احدهما ولا مبدأ الجسم الا بتوسط فيجوز ان  
انه يكون المعلول الاقل منه جوهر من هذا الجوهر العقلية واحدا وان يكون الجوهر  
العقلية الاخر يتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقلية قد ثبت بالطرق  
الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وقد ثبت فيما مضى واجب الوجود  
واحد وان وجوب الوجود غير مقول على كثرة قول الاجناس والانعاف فان هذا الجوهر  
ممكنة الوجود لذاتها معلولة للاول فهذا فائدة لا اجلها وسم الفصل بالهداية ثمانية  
شرع في بيان مراتب الموجودات وهذا لذلك اعلم ان قد ثبت من استواء السموات  
والارض غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدأ الا الواحد وامتناع كون ذلك  
الواحد جسما او جسمانيا او نفسا احكام ثلث احدها ان المعلول الاول واحد من هذه  
الجواهر والكثانية ان باقية هذه الجواهر ادرية من الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث

ان السموات صادرة عن هذه الجواهر ولاجل هذه الغايد وسم الفصل ايضا بالتخصيص  
 زيادة في التخصيص وليس ينبغي ان يترتب العقديات ترتيبا ويلزم الجسم السماوي عن آخرها كان لكل  
 مبادي ومبدأ عقليا كذا ليس الجسم السماوي بتوسط جرم سماوي فيحتاج ان لا يكون  
 الاجرام السماوية تبتدي في الوجود مع استمرار باقي الجواهر العقلية من حيث لزم و  
 وجودها ناذلة في استفادة الوجود مع نزول السموات هذا الفصل يشتمل على  
 ثبوت حكم آخر متفرع على ما هو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادقة عن المبدأ  
 الاول مع صدور السموات مبدئها بعد ها وذلك لان العقول لما انقطعت قبل  
 انقطاع السموات بقيت الباقيات منها غير مستندة الى علته لاها ما لا يمكن ان يستند  
 الى غير العقول فاذا ان العقول ناذلة في استفادة الوجود معها الى عقل الفلك الاخير  
 واعلم ان الشيخ لم يحرم يكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع العقول  
 عند الفلك الاخير ولا بوجوب تواليها في علية الافلاك المتوالية ولا بساواة العقول  
 العقول للافلاك في العدد بل جزم يكون فاما مستمرة مع الافلاك وبها لا يكون اقل  
 عدد امن الافلاك فان الحكم للجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية  
 ويظهر من ذلك اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجوز ما لم يحرم به تخفيف زيادة  
**تخصيص** في الضرورة ان ان يكون جوهري عقلي يلزم منه جوهري عقلي وجرم سماوي  
 اذ ان يثبت كقيمية صدور اكثر من المبدأ الاول فيكون بالاشارة الى اول كثرة  
 وجوب صدورها عنه وهي جوهري عقلي وجرم سماوي معا وذلك لان وجوب صدور  
 الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة  
 صدور جرم سماوي وجوهري عقلي معا عن جوهري واحد عقلي ولكن القول بصدر ورشدين  
 عن شيء واحد نيا قضا لقول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد في بادي الرأي سبل  
 القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد يقتضي ذا غيرهم على الاطلاق الذي يقتضيه  
 مجزأة هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبدأ الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد  
 واحدا آخر هل جزم احتمالا يمكن ان يوجد شيئا ليس احدهما في سلسلة الترتيب  
 علة آخرها على الالاء او بتوسط الغير من غير هذا اظاهر الفساد فان وجوده من وجوهات  
 كثيرة لا يخلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة لكن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه

الا واحد اذا كانت جهة الصدور واحدة اما كثرة جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه اشياء كثيرة  
 غير مترتبة ولذلك حكم بعبد وراعى من كثرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة  
 الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض الى هذا المعنى  
 اشار بقوله ومعلوم ان الاثنين انما يلزم ان واحدا من جديتين وتكثر اعتبارات  
 والجهات متمتع في هذا الالة واحد من كل جهة متعال عن ان يشمل جهتيات مختلفة  
 واعتبارات شتى كما هو غير متمتع في معلولاته فهذا وجه امتناع استناد الكثرة  
 الاولى ووجب استنادها الى غيرها بالاجمال وبقي ههنا بيان كيفية تكثر  
 الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل ونقل  
 له مقدمة فنقول اذا فرضنا مبدأ الاول ولكن اوصد عنه شئ واحد وليكن ب  
 فهو في اولى مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن آتوسط ب شئ وليكن  
 ج وعن ب وحدة شئ وليكن د فيصير في ثمانية المراتب شيئا لا تقدم لاحدهما  
 على الآخر وان ج وتران ان يصدر عن ب بالنظر الى شئ آخر صادر في ثمانية المراتب ثلثة  
 اشياء ثمر الجائز ان يصدر عن آتوسط ج وحدة شئ وبتوسط د وحدة شئ  
 وبتوسط ح ومعلوم ثالث وبتوسط ب ح رابع وبتوسط ب و معاها م في بتوسط  
 ب ح وسادس وعن ب بتوسط ح سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج و معا  
 تاسع وعن ح وحدة عاشر وعن د وحدة حادي عشر وعن ج و معا ثاني عشر  
 ويكون هذه كلها في ثلثة المراتب ولو جى زها ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوق  
 شئ واعتبرنا الترتيب في المتسويات التي يكون فوق واحدة صا وما في  
 هذه المرتبة اضعا قامضا عفة ثرا اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثر  
 لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى الا نهاية له فكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة  
 في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن البدأ عن  
 المبدأ الاول شئ كان لذلك الشئ هو مرتبة خاتمة للاول بالضرورة اذ مفهوم  
 كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذاتا شئيا وما اذا ههنا كما هو ان محققا  
 احدهما الامر الصادق عن الاول وهو المبدأ بالضرورة والتا في هو الهوية اللازمة لذلك  
 الوجودات المبدأ الاول لم يفعل شيئا لم يكن مهيئا اصلا لكن من حيث العقل

يكون الوجود تابعاً لها لكنه صفة لها ثم اذا قيلت ذلالت الوجود الى المهيمنة وحدها  
 عقل الامكان فهو لازم لتلك المهيمنة بالقبول ليس الى وجودها واذا قيلت لا وحدها  
 بل بالنظر الى المبدأ الاول ولذلك جاز ان يقصا فكل واحد من المهيمنة والوجود بالامكان  
 والوجوب وايضاً اذا اعتبرت كون الوجود الصادق عن الاول قائماً بذاته لزم منه ان يكون  
 عاقلاً لذاته فاذا اعتبرت ذلالت له مع الاول لزم منه ان يكون عاقلاً للاول فهذه ستة  
 اشياء وجود وهوية وامكان ووجوب ويعقل لذاته ويعقل للمبدأ واحد منها في  
 اول المراتب هي الوجود وثلاث في ثانياتها الهوية اللازمة للوجود باعتبار معانيها  
 للاول والتعقل بالذات اللازم له لتجده والتعقل للمبدأ الذي يستفاد من اول  
 واثبات في ثالثها وهو الامكان والوجوب متأخران عن الهوية وذلك باعتبار تأخر الحق  
 عن الوجود واحداً باعتبار تقدمها عليه فاما في ثمانية المراتب مع الوجود والتعقلان  
 في ثلثتها واسم العقل الاول يتناول هذه الامور ثلثها والثرثا فان كان المعلول  
 الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا واحداً والهوية بالامكان يشتركان في  
 انهما حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل بالذات  
 يشتركان في انهما حالة المستفاد من مبدئه فهذه الاحوال الثلاثة هي التي يعتبر عنها  
 بالتثنية الوجود والاول والثانية يشتركان في انهما حالة في ذاته والثالثة يمتثل  
 عنها باثرها حالة وبذلك نقول الى مبدئه وهما المرادان من قول من ذكر التثنية  
 فاذا اقرر هذا فليخرج الى باقي شرح المتن واقول قوله من الضرورة ان يكون جوهر  
 عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي يدل على انه لم يخرج من العقل الاول مبدأ  
 للسلوك الاول اذ لا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مبدأ الفلك جوهر عقلي سواء كان  
 هو اول الجواهر او غير ذلك ان كان اول الاملاك هو الفلك المحتوي على جميع  
 الثوابت كما ذهب اليه لبعض المتقدمين فالاشبه ان مصدره لا يكون هو العقل  
 الاول فان الكثرة فيه لا يلزم عدد ممكن استناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل  
 آخر بعد العقل الاول قول له ولا حيينيتين اختلاف هناك الا ما لكل شئ منها انه  
 بذاته امكان الوجود بالاول واجب الوجود ذاته يعقل ذاته ويعقل  
 الاول اشارة الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذي هو معلول الاول لا يمكن

الا من هذا الوجه وانما ذكرنا نعتا من الستة المذكورة ولم يذكر  
 الصورة والوجود لان المعلول الاول ههنا من مجموعهما معا والحيتيات اللازمة  
 له هي الاربع التي ذكرها لا غير وقوله فيكون بماله من عقله الاول الوجه للوجود  
 وبماله من حاله عند مبدئين اشارة الى امرين احدهما ما يفيض من الاول الى المعلول  
 والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعتبر عنهما يتعقل المبدأ ووجوب الوجود  
 اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبدئه وهو افضل حالية المذكورتين  
 التي بها صار مبدأ العقل آخر وقوله وبماله من ذاته مبدأ الشيء آخر اشارة الى حاله  
 في ذاته المشتقة على الحالتين الباقيتين التي بها صار مبدأ الفلك وقوله ولا نه  
 معلول فالامان من ان يكون هو مقوما من مختلفات لاشارة الى امكان كون المعلول  
 مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشار بلفظة هو الى العقل الاول ثم جمع  
 كماله اللازمة لا الى ما يكون منه في اول مراتب المعلولات وحده فان ذلك شيء  
 واحد كما مر وقوله فترجيح ان يكون الامر الصوري منه مبدأ الكاين الصوري  
 والامر الاشبه بالمادة مبدأ الكاين الناجت للمادة اي ينبغي ان يستند عليه للعقل الذي  
 تحته الى حالة التمهيد بالقياس الى مبدئه وعليه للفلك التي تحته الى حاله التي في ذاته فان  
 ذاته بالمادة اشبه فماله الفاض عليه مبدأ انه بالصورة اشبه والمعلول يشبه  
 العلة ويناسبها فصرح بذلك بقوله فيكون بل هو عاقل الاول الذي وجب به مبدأ  
 الجوهر عقلي وبالاخر مبدأ الجوهر جسماني ثم اشار بقوله ويجوز ان يكون للاخر تفصيل  
 ايضا الى امرين يصير بهما سببا للصورة ومادة جسميتي الى تفصيل حاله في ذاته  
 الى الحالتين المذكورتين اعني التي له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه  
 بالفعل فانه بالاول صار مبدأ الهيولى الفلك التي يكون بها الفلك فلما بالقوة وبالثاني  
 صار مبدأ الصورة التي يكون الفلك بها فلما بالفعل ولا جمل كون المهمة  
 ولا مكان عدمين في ذاتيهما وجودين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها ووجودية  
 بالصورية ولا جمل كون المهمة متقدمة على الوجود من حيث العقل متأخرة عنه من حيث  
 الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه عتقا خرة عنها من وجه كماله في  
 النمط الاول ولا جمل كون الوجود اقرب الى المبدأ في الترتيب كان للصورة تقدم

العلية على المادة فهذا ما اردنا بيانه واما اظنه القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكيمية قد تخيروا في هذه المسئلة واقدموا جهلهم بها على تجهيل النقاد من الحكماء والتشخيص عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات للترقي المراتب لا خيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالمية والواجب ان ينسب لكل المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا له معدة لا فاضته تعالى وهذه مؤاخذه يشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون الى صدور الكل منه جل جلاله فان الوجود معلول له على الاطلاق فان نشأ هلموا في تعاليمهم واسبغوا معلولا الى ما يليه كما ليسندونه الى الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منا في الما ~~المتوسطة~~ وبنو مسألتهم عليه والفاضل الشارح من نسب كلامهم في هذه المسئلة الى الوهم والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر في الشرح ان الشين خط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه مشعر تأنيدها عما يصدر عن عقل وذلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب قناعة لانه بعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل وان لا يجهل غير لا يفة هذا الموضع اقول الشين لم يجعل الوجوب وحده مصدرا للعقل اخر في موضع من كتبه التي وقعت الى كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثا ولا شكايات وغيرها كمراسات بل جعل عقله الاول الموجب لوجوده مبدأ لعقل آخر وعقله ذهب في كتاب آخر وقع الى الفاضل الى ما يحالف ذلك واما جعل الامكان وعقله لنفسه مبدأ لغيره فذلك فعل ما ذكره لانهما قضية بينهما كما هو واما البجعة التي ذكرها وان كانت فهي لا تدل في هذا الموضع على قطعي بل لغري قد كفر للشين ببجعة في موضع هو السن الفصيح في فناء فخرنا قرانه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان والوجود والوجوب وغيرها لا يصلح للعلية في هذا الموضع وكما ذكره صراحا من كونها امر اعدمية او امر ايجابية كتيقنا وى فجمع المهميات وما يجري مجراها والحوار بعد ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها امورا اعدمية ليست عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات يختلف احوال العسلة الموحدة والمعدميات يصلح لذلك بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة على التساوي فليس

ما ظنه بل هو مما يقع على ما يقع عليه تلك الامور بالتشكيك كما هو في الوجود ثم قال  
 للعول الاول يجوز ان يكون متقوماً من مختلفات والاكالات الاول علة لها والاول  
 ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كالاته فانه اول مهتبه  
 صدر عن الاول بها الا انها يطلق على الصبا در الاول وحده من غير ان يعتبر به شيء  
 من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول بانه متقوم من مختلفات وعلى  
 التقدير الثاني لا يصح فلامنا قضية بينهما والشئ قد صرح بذلك في الشفاء في هذا  
 الموضع فانه قال هذا العبايرة ونحن لا نمتنع ان يكون من شئ واحد وان  
 ثمرتيهما كثرة ايضا نية ليست في اول وجودها داخل في مبدأ قوامها بل يجوز ان  
 يكون الواحد يلزم عنه شئ واحد ثم ذلك الواحد يلزم منه حكم وحال وصفة ومحل  
 ويكون ذلك ايضا واحدا يلزم عنه لذاته شئ ومشاركة ذلك اللزوم شئ تسع مرات  
 كثرة كما يلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذا الكثرة هو العلة كما هو في وجوب  
 معان المعلولات الاولى ثم قال الفاضل المشارع بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز  
 ان يكون مركبا من مقومات وبه ينضم فساد قولهم الجبر حقيقته لا ذلك يقتضيه  
 كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل قول فلهذا احبط وقومته اشتباه الاجزاء  
 الوجودية بما يجري مجرى الاجزاء والعقل ثم قال بعد كلام طويل لو قسمنا بمثل  
 هذه الكثرة في ان يكون متعدد للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذاته الله تعالى اذا  
 اخذت مع السواب والاضافات الكثيرة والتحويلات المساوب والاضافات المتماثل  
 بعد ثبوت الغير فوجعت مبدأ الثبوت الغير كان ثم قال والشئ لم يذكر على  
 وجوب كون الاشياء بالصورة مبدأ الكاين بالصورة في الاشياء بل المادة مبدأ الكاين لما سبب المادة في الاشياء  
 تقول له في ما يركبه ان الاشرف يتبع الاشرف مع ان له هو الذي قال في هذا  
 الشفاء واذا مررت الرجل على بقول هذا اشرف وهذا خسيس فاعلم انه محاط وليت شعرك كيف  
 استحي ان استعمل هذه المذلة في هذا في هذه المباحث العلمية الحكيمية اقول اذا استندت سبب  
 احدهما ان شرف جبر ان الاشرف لا يبين كذلك وكان للمبدأ لا تم وجوده من السبب لا نقص الاستدلال  
 السبب لان المعلولات لا يمكن ان تكون اقوى من علية وهذا موضح علمي وله نظام كثرة الاجزاء  
 قال الشفاء وفي ما يركبه في هذا الموضع ولا يفسد في هذا الا فضل من حيوات كثيرة ثم حكى كاجل

ثم حكم لكل ذلك بان الجوهر المفارق للعقل المبرى عن الامكان يتبع حال علته  
 في ذاتها اعني الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس الى مبدء  
 ها اعني الطبيعة الوجودية الوجودية فان الجوهر المادي يتبع الحال المناسبة لها  
 على انه ليس يحتاج وفي بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل  
 وهو لم يجز م بذلك ايضا وكيف وهو معترف بالعجز عن ادراك ما دون ذلك  
 من سبيل الامور كما ذكره زادا في كتابه بل انما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة  
 عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط وبما اعترضات الفاضل  
 الشنا درم يتخللها م وهم وتنبيه وليس اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون  
 الا من الاختلاف يجب ان يعبر عكسه حتى يكون الاختلاف الذي في ذات  
 كل عقل واجب وجوده مختلف ويتناسل الى غير النهاية فانك تعلم ان المرجح لا يمكن  
 كلياً تقريباً اليهم ان يقال اذا كانت الحثيات المذكورة الوجودية في العقل سبباً  
 لوجود عقل وذلك معاً تمت ذلك العقل وكان كل عقل مشتملاً على مثل تلك  
 الحثيات فاذا نوجب ان يكون تحت كل عقل عقل وذلك لا الى غاية والتنبيه  
 علمنا دها بان يقال اننا اذا قلنا بان كل عقو وفلك يصدر من عقول فذلك  
 العقل يشتمل على كثر ولا يلزم من ذلك ان كل عقل يشتمل على كثره فقد يصدر  
 عنه عقل وفلك معاً فان المرجح لكل لا ينعكس كلياً والعلة في ذلك ان العقول ليست  
 متفقة الا في حق يكون متفقة مقتضيات قوله فالاول مبدء جوهر عقلياً  
 هو الحقيقة مبدء وتوسطه جوهر عقلياً وجوهر ماسك وبما كذا في العقل  
 حق يتم الاجرام الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي  
 لما كان لا بداع ايها كدتي بل لا توسط آلة او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل  
 الاول هو الذي وحده الاول تعالى من غير توسط شيء ولا بشرط وجودي ولا علة  
 كان المبدء بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وتوسطه جوهر عقلياً  
 وجوهر ماسك وبما ليس حجة بان التسطين الاول وبيان اول الاجرام السماوية ليس لا  
 عقلياً واخذ اعلى سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر اذ لا دليل على  
 ذلك واذا على الفاضل الشنا درم ان قول الشيخ ان صدور العقل الثاني عن المبدء بتوسط



العقل الاول كلام مجازي لان المؤثر عنده في العقل الثاني ليس هو المبدأ الاول بتوسط  
بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يؤيد دعواه بتبيين بل قد كذبه تخصيص الشيء  
العقل الاول بانه مبدع بالحقيقة لان الانداع المحقق على اخرية هذا الفاضل  
مفسر بالاجزاء من غير توسط فاذن لو كان موجب العقل الثاني هو العقل الاول لكان  
العقل الثاني ايضا مبدعاً بالحقيقة وكذلك سائر العلويات التي لا يستند الشيء  
غير عملها القريبة وحم لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهذا لك  
بين ان ما توهمه ابو البركات ايضا من كلامهم ليس بشيء وباقى الفصل ظاهر وانما  
وسمه بالتمثيل كونه جامعاً لقاصد للفصول المتعلقة بتركيب العقول والافلاك والغرض  
منه افادة تصور الجميع سوا اشارته فيلزم ان يكون هيولى العالم الحاضر لانها هي العقل  
الاخير ولا يستلزم ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك  
فاستقر ان الزومها ما لم يقتضين بها الصور يريد بيان ترتيب صورها في عالم الكون  
والفساد عن مبادئها وبذلك ابا هيولى المشتركة للعناصر الاربعة فاستد هذا  
للعقل الاخر هو العقل الذي لا يلزم سماوى واليه ينسب العقول ويعرف بالفعال  
فقول لما كانت الاجسام الكائنية من هيولى قابلة لجميع انواع التغير  
والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها  
عقلاً محضاً بل وجب ان يكون ما هو القريب مشتملاً على نوع من التعبير  
والحركة لكن هناك شيء يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية  
فاذن وجب ان يكون الاجرام السماوية ضروب من التأثير في تحصيل هذه الاجسام  
ولما كانت هذه الاجسام مشرعة من هيولى مشتركة وصور مختلفة كانت وكل واحدة  
منها قابلة للتغير والحركة في حدها وجب ان يكون اختلاف صورها ما يثير فيه  
اختلاف في احوال الاجرام السماوية وان يكون مشترك مادتها ما يثير فيه اشتراك  
في احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية يشترك في الطبيعة المقتضية للحركة  
المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون مقتضى تلك الطبيعة  
ما يثيرها في وجود المادة المشتركة ما يختلف فيه مبادئها لصور المختلفة  
ولا يمكن ذلك كما في ايجاد المادة اما اولاً فالات اجسام وتوابعها لا يمكن

ان يمكن علل المواد اجسام آخر كما هو واما ثانيا فلان الامور الكثيرة المشتركة في النوع  
والجنس لا يكون وحدها بلا مشادة من غير علة لذات واخذة بل يكون باسرها  
بواحد ردها الى امر واحد كما هو في النمط الاول في كون الصورة علة فاذا ن العقل  
المذكور هو الذي يفيض عنه بمعاينة الحركات السماوية مادة فيها صور  
العالم الامنفل من جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل رسمها على حجة التفصيل وهذا  
هو المراد من قول الشيخ ولا يستعان يكون للاخام السماوية ضرب من المعاني  
فيه ولكن لا يكتفي ووجه العقل والطبيعة المثقفة العقلية في استقرارها  
المادة ما لم يقرن بها الصور كما هو بيانه في النمط الاول فان قيل انكم تفتن  
امكان كون الجسم وتواجده علة لمادة جسم آخر وهما قد جعلتم الطبيعة  
الجسمانية تجزء من علة مادة جسم آخر اجيب بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكة  
في اضافة اصل وجود المادة بل هي معينة في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل  
التغير والحركة في حده كما مر قوله اما الصور فيفضل ايضا من ذلك العقل ولكن  
يختلف في هيولىها بحسب ما يختلف من استحقاقها بحسب استخداماتها  
المختلفة لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة عن مبدأها اشغل  
بذكر الصورة وبيان انها ايضا يصدر من ذلك العقل ولكن يختلف في هيولى  
المشركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المستوية الى الاستعدادات  
المختلفة الحاصلة من اختلاف صنائع العلويات جميعا وذلك بان يكون اذا حصل  
تأثير من التأثيرات السماوية بواسطة جرم عنصري وبواسطة منه فعملها على  
استعداد خاص يجعل العالم الذي كان في جوهره فاض عن هذه المفارقة صورة  
خاصة فارتسمت في ذلك المادة فاذا ن هاتين الخصصات مختلفتين ومجتمعتين  
المادة معدتها والمعلول هو الذي يحدث عنه في المستقبل امرها يصير مناسبة  
لذلك الامر لشئ بعينه او الى من منها سببه لشئ آخر فتكون هذه الاعلاد حجة  
لوجود ما وفيه من اهل الصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول العام لتشابهت  
لنتها الى الصورة الا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك الاختلاف  
ايضا ينسب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجنب ان يختص به مادة دون مادة

الآلام آخر من جمع اليها وهو الاستعداد فاذا لا بد في وجود الصور المختلفة من  
الاستعدادات المختلفة ومثاله الماء اذا افرط تسخينه فان مادته بذلك  
يصيب فيجدة المناسبة للصورة الهوائية فهذا هو الاستعداد فصار من حقها  
ان يفيض الصورة الهوائية عليها وينزل الصورة منها وهذا هو الاستعداد وقوله  
ولا مبدل للاختلافات الا لاجرام السماوية بتفصيل ما يلي حجة المركز بما يلي حجة  
المحيط وباحوال يدق عن ادراك الاوهام نقلاً صياها وان فطنت لجهلتها وهذا  
يوجد صورة العناصر صور يدان يشير السبب فخلات صور العناصر الاربعة فذكر ان  
مبدأ ذلك الاختلاف هو لاجرام السماوية المقتضية لتفصيل كرامة الى المركز بما يلي المحيط  
الوان مفصل حشو الفلك الاخر الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب اجمال واماً  
واتها التفصيل فقد دق عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيء ذكر في الشفا ان قوماً  
من المشبهين بهذا العلم يعني الكندي ومن تبعه بعد قالوا ان الفلك لانه مستدير  
فيجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه فلزم من محال كنه له التسعين حتى يستحيل رأياً  
وما يبعد عننا يبقى ساكناً فيصير الى التبر والتكثيف حتى يصير الى التبر دار صفاً  
ومما ولي الشار منه يكون حاراً او لكنه اقل حرارة منه وما يلي الارض من يكون  
كثيفاً ولكنه اقل كثافة من الارض وقلة الحرارة والتكثيف يوجب ان التراب  
فان اليبس ستة فاقاً من الحرارة وما من البرد ولكن الرطب الذي يلي الارض هو ابرد والثلج  
يلي النار فهو احر هذا سبب كون العناصر قال ان ذلك ليس بسبب يد عن  
التفويض لانه يقتضي ان يكون الوجود او الجسم ليس له في نفسه احد الصور  
المقومة غير الجسمية وانما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانياً والحق ان  
الجسم لا يستكمل وجوده بمجرد الصورة الجسمية التي هي الابداء فقط عالم يقترب به  
صورة اخرى فان الابداء يقع في وجودها صور اخرى يسيق الابداء وان شئت فقل  
حال التخلل من الحرارة والتكثيف من البرودة بل الجسم لا يصير جسمًا بحسب  
يتبع غيره من الحركة او يسكن الا قد تمت طبيعته لكن يجب ان يكون اذا تمت طبيعته  
يستحفظ بالصلم الواضح لا يستحفظها فان الحار يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ  
حيث السكون قال ولا شبه ان يكون الارض على قانون آخر وهو ان يكون هذه

المادة التي تحدث بالشركة يفيض عليها من الاجرام السماوية واما عن امر بجهة اجرام  
 واما عن عدة مخصوصة في اربع حمل عن كل واحد منها مهيته بالصورة جسم لسيما  
 فاذا استعدت ثالث الصور من واحد او يكون ذلك كله يفيض عن حرم واحد  
 او يكون هناك سبب يوجب انقسامها من اسباب الخفية عليها قوله ويجب  
 فيها بحسب نسبتها من السماوية ومن امور منبعثة من السماوية امتزاجات  
 مختلفة الاعداد بت يقوى بعدها وهناك يفيض عن تقوى انسانية والحياة  
 والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذه العالم اراد ان يشير الى اسباب امتزاجات  
 التي هي مبادئ التركيبات فذكرها انما يحجب بشيئين احدهما بسبب انما  
 من السماويات والثاني امور منبعثة عن السمويات اما النسب فكما ذاك التفسير  
 لموضع من الارض المقنضية لاضاعة ذلك الموضع وبتوسط لتسخينها  
 وتوسط السخونة لتدخل الجسم المتسخن او اصعاده وبسبب التخلل والصدق<sup>له</sup> الاخر  
 عن موضعه الطبيعي ويسبب خروجه عن موضعه الطبيعي لامتزاجه بغيره فاما  
 الامور الطبيعية من السماويات والاهليآت الفايدة على الطبايع والصور<sup>من</sup> النفوس  
 التي لا يبعد مالا فعلا عنها فاما امور تنبعث عن الصور الفلكية التي هي مبادئ  
 حركاتها فيصير هذه الصور بسببها فعالة في موادها ومواد غيرها  
 وفعالة صارت اذا صارت محركة لهذه الاجرام ما تزج بعضها ببعض كما تشاهد  
 من القوى الخاوية فصار ترتب عللا لامتزاجات واعلم ان المراد من الامور<sup>من</sup> المنبعثة  
 عن السماوية انما هي منبعثة عن جوهرها فمارة بل المراد تلك الهيات المذكورة التي  
 بعد من صورها لان يكون مبادئ افعال مخصوصا وبعد حصول الامتزاجات عن هذه  
 الشئيين يحدث المزاجات المختلفة وليستعد بحسب قوتها وبعد ما من الاعتدال  
 القبول للصور المعدنية والنفوس النباتية والحياة والناطقة يفيض تلك  
 الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر تقريره في النمط الثاني قوله  
 وعندا طاقة يقف ترتيب وجود الحيوان العقلية وهي محتاجة الى الاستكمال  
 بالالات البدنية وما يليها من الافاضات العالمية وهذا الجملة وان اوجزها على  
 سبيل الاقتصاص فان تأملك فيما احتوته من الاصول يهديك سبيل تحقيقها

من طريق البرهان اقول يشير اللفظ آخر مراتب الوجودات العقلية جوهر عقلي هو  
 النفس الناطقة كما كان اولها جوهر عقلي هو العقل الاول كان ذلك الجوهر لما كان بديهيًا  
 كاملاً غنيًا في اول ابد اعد برأى من القوة والنقصان كل البررة وهذا الجوهر لما كان  
 موجوداً ابوسايط كثيرة محدثاً بعد وقت ما دته كان كما انه متأخر عن وجوده  
 فكان محتاجاً الى الاستكمال من افاضات الجواهر العالوية السبعية عليها بالاولوية  
 العبدية وبما يليها الاحكام التي بعدها لقبول تلك الافاضات فلما انتهى الى آخرها  
 ظهر الكلام في هذا النمط والفاضل الشارح او ردت شكوكها منها ان الاستعدادات  
 المذكورة ان كانت عدمية لم يكن اسماً باللاتر جميع وان كانت وجودية فحكمهم  
 بصدورهم عن السمويات يقتضي عتافهم بان السمويات صالحة للعقلية فكيف  
 اسناد الصود اليها دون العقل الفعال وان البو عن ذلك بقولهم الجوهر لا يصد  
 عن الاحكام فلا كلام في ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية  
 اليها ممكن وذلك مما لا يلهي عن اليه والحوار ان اسناد الاعراض الى الاحكام  
 يستدعي شرايط كالوضع المخصوص وغيره فما استجبه تلك الشرايط اسندت  
 اليه وهلم يستجبه اسندت الى غير ومنها انهم لما حكموا بصدور الصود والقوى  
 عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا ينافي مقتضى  
 الواحد لا يصد عنه الا الواحد فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فقد  
 اسندوا ذلك الصود والى المبدأ الاول وعلما بالاختلاف بالقوابل وهذا  
 الاعتراض قد نسبته في بعض كتبه الى الشهرستاني ثم اورد عنه جواباً نسبته  
 الى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل فعلاً كثيراً عند تعدد الآلات  
 كالنفس الناطقة او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما الاول فلما لم  
 يجز ان يفعل بتوسط الآلة ولا المادة لم يمكن استناد هذه الكثرة اليه اقول هذا  
 الجواب ليس مرضي على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاول وبين العقول  
 المجردة في نفى الفعل بتوسط الآلة والمادة عنهما بل انما يجوز منه في النفس فقط  
 والجواب الصحيح ان يقال صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون  
 بحسب غير محصورة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سبباً لكون الفاعل

في نفسه بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المتكررة بل انما هو سبب لتعريف  
كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور لكل مادة وتخصيص كل مادة به دون  
غيره فاذا نفا عمل هذه الصور والقوى مشغل على حيثيات غير منحصورة والاول  
تعالى عن ذلك فاذا نفا هو جوهري من العقلية متأخر الوجود عما يقرب من المبدأ  
الاول بحيث يمكن اشتراكه على امثال هذه الحيثيات ومنها ان متنا والحوادث الى  
الاحوال السماوية الحادثة فيمتنع استناد تلك الاحوال الى غيرها حتى يتسلسل  
الاسباب دفعة او يستند شئ الى ما يسبقه الزمان وهما متعان عندهم وهذا  
للشك مكررو قد تقدم جوابه فانهم

### اللفظ السابع في التبريد

يريدان يبين في هذا اللفظ وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تحررها  
عن الابدان مع ما تقر وينها من العقولات وكيفية تقرر المعقولات في الجواهر المجردة  
العاقلة اياها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية والتجزئية  
على الاشراف من وجوه التعقل وكيفية وقوع الشرف في الكائنات مع تعقله اياها  
من حيث هي خيرات تابعة لذاته التي هي منبع الخير وما جعل بذلك من المباحث  
وانما سمي بالتبريد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية **تدريج**  
تأصل كيف ابتدأ الوجود من الاشراف فلا شرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاده من الا  
فاحصر الى الاشراف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد كما ذكر في آخر اللفظ المتقدم  
مراتب الموجودات اذ ان يبدي في هذا اللفظ الاشارة الى مبدأ الوجود وعادة  
فان الوجود بذلك الترتيب قد صار ذا مبدأ ابتداء منه وذا معاد عاده السيد  
ومراتب البدو وبعد المبدأ الاول وهي مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير  
وبعد هاتين النفوس السامية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الاثني  
وبعد هاتين الصور من صورة الفلك الاعلى الى صور العنصر وبعد هاتين الهيولى  
من هيولى الفلك الاعلى الى هيولى المشتركة العنصرية وبها ينتهي مراتب المبدأ  
ويكون بعد هاتين العود اصفى التوجه الى الكمال بعد التوجه منه الى الكمال مرتبة  
الاجسام النورية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعد هاتين مراتب الصور

من صور تلك الاعلى الى صور العناصير وبعد ها مرتبة الهيوليات من هبوط الى  
 لفلك الاعلى الى الهيول المشتركة العنصرية وبه ينتهي مراتب الابد ويكون بعد ها  
 مراتب العود اعنى التسجيع الى الكمال بعد التسجيع منه اولها مرتبة الاجسام النوعية  
 البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعد ها مراتب الصور الاولى الحادثة بعد التركيب  
 كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعد ها مرتبة النفوس الناطقة المجردة  
 الانسانية جميعا والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على جميع الصور كما  
 مر اشياء الانفعالية كما كانت العقول في المرتبة الاولى مشتتة عليها اشياء لا فعليا  
 نيا العقل المستفاد عما دال الوجود الى المبدأ الاول الذي ابتدأ منه وارتقى الى ذروة  
 الكمال بعد ان هبط عنها فلكا هرات الشرف اعنى البراءة عن الفناء مرتبة في  
 صفى المراتب على التكافؤ منته من الجانبين الى الهيول التي وجودها ليس الا كذا  
 بالقوة هي في غاية الخسة ويحازيها في الجانب الآخر العقول المجردة وما هو فيها  
 وما كانت الناطقة التي هي موضوع ما للصور العقلية غير منطبعة في الجسم يقوم به  
 بل انما هي ذات آله بالجسم فاستحال الجسم عن ان يكون آله لها وخطها اللزاق معها بالموت لا يغيرها  
 جوهرها بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود مثلا من الجواهر الباقية اقول  
 لما كانت النفس لنا طفلة واقعة في آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالكها  
 بعد تجمدها عن البدن فاستدل بتجمدها في ذاتها وكما كانت الذاتية عن المادة  
 وما يتبعها وبانها غير متعلقة الوجود بشئ غير صبا ديو الدائمة الوجود عاماتين  
 في النظم الثالث وغيره على بقائها بعد الموت كذلك و اشار بلطف لما الى ما ثبت  
 في النظم الثالث من عدم انطباق النفس في الجسم وتقبله التي هي موضوع ما للصور  
 المعقولة الى كالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التي استدل بها على امتناع  
 انطباقها في الجسم وتقبله بل انما هي ذات آله بالجسم الى كيفية اسر تيا لها بالجسم  
 على وجه لا يلزم منه احتياجها في وجودها وكالاتها المذكورة اليه ثم جعلها  
 فاستحال الجسم عن كونه آله لها لا يضره جوهرها تاليا لما وضعت بعد لفظة ما  
 وآية مقصود به بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية  
 وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة فهذا امر هان لم يهمل في عدة برهات

هذا الباب على ما ذكره الشيخ ابو البركات البغدادي واعلم ان اسناد حفظ العلاقة  
 مع الجسم ههنا الى الجسم ليس بمناقض لاسناد حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة  
 في النقط الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات والجسم حافظ  
 ايضاً ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج يقتضي قطع العلاقة اما يتطرق من  
 الجسم وعوارضه ولذلك استحال اتصال البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم  
 تطرق الفساد الى الشيء مما من شأنه ان يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشيء لكنه  
 حفظ بالعرض ثم ات الشيخ كذا هذا المطلوب بما اورد به بعد هذا الفصل تجرئة  
 اذا كانت النفس لناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها  
 فقدان الآلات لانها يعقل بذاتها كما علمت لا بالآلات فلو عقلت بالآلات كانت  
 لا يعرض الآلة كلال البتة الا قد يعرض للقوة العاملة كلال كما يعرض لا بحالة  
 لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثير اما يكون القوى الحسية  
 والحركية في طريق الاخلال والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق الغم والانهاد  
 وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك  
 لانك علمت ان استثناء غير الشيء لا ينتج وان يدك مياناً فاقول ان الشيء اذا عرض  
 له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس قللك ما لا على انه لا فعل له  
 ونفسه واما اذا وجد قد لا يشغله غيره ولا يحتاج اليه دل على ان له فعلاً بنفسه  
 البصرة جعل غير البصير كالعبي بصيراً والتنبيه جعل غير اليقظان كالتأيم يقظاً فنفى  
 هذا الفصل بالبصرة دون التنبيه تعريضاً للبحث المذكور فيه اوضح من الايجاز  
 المذكورة في الفصل الموسوم بالتنبيهات لان المبالغة عند حدث الغافل عن ادراك  
 الحاضر اخصه يكون ونسبته الى العي اكثر منها ونسبته الى النوم واقا كون هذا البحث  
 اوضح من غيره فلا تبه في استدعاء الغافل لذاته وما عداه يفيد استبصاره بغير تفوق  
 اذا كانت النفس لناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها  
 فقدان الآلات فكذلك سلف في الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهي ان فقدان  
 الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرها في بقاءها  
 في نفسها ولا في بقاءها على كالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال



الفاعل والقابل لها موجودان معا عند فقدان الآلات والآلات المفقودة ليست  
 آلات لها بل غيرهما وقوله لاها يعقل بذاتها كما علمت اشارية الى ما هو في النمط  
 الثالث من بيان كون النفس عاقلا بذاتها والآلات البدنية شعرا انه اراد المبالغة  
 وايضا من ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات  
 السببية الزائلة عنها بعد المغارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها  
 واحدة في هذا الفصل وهي استثنائية متصلة مقدما قوله ولو عقلت  
 بالآلات وتاليها متصلة كلية موجبة وهي قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الآلات  
 ويعرض للقوة كلال وصورها هكذا لو كان يعقل النفس بالآلات بدنية لكان  
 كما يعرض لتلك الآلات كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضح فان  
 اختلال الشرط يقتضي اختلال مشروطة وقوله كما يعرض لا محالة لقوى الحس  
 والحكمة استشهاد بالافعال التي يصدر عنها بالآلات بدنية ويختل باختلالها وفائدة  
 هذا الاستشهاد بان جودة الفاعلية قد يكون سبب لقن الحاصل للفاعل بعد صدور  
 الفعل عنه دفعا كثيرة وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة له عند استحصاء صور  
 مختلفة صدرت عنه وقد يكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل اتم  
 اقتدارا والاشارة في سنن الاخطا ط يكون اجود تعقلا منه في سنن المنز بالوجه الثالث  
 جميعا ويكون اجود احساسا بالوجهين الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب المقننة  
 لاستنباط المحسوسات دون الوجه الاخير فانما لا يكون اجود بصرا ولا سمعا والمراد  
 الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك ان هذا الاستشهاد بالاحساس من التمرن وقوله ولكن  
 ليس يعرض هذا الكلال استثناء لتقيض التالي وهي متصلة تسالية جزئية تقديرية  
 ولكن ليس كلها يعرض للآلات كلال يعرض للنفس تعقلها كلال بل قد بكل الآلات  
 ولا بكل هي تعقلها بل اما مثبتا واما زيدا وتماثرا في سنن الاخطا ط وايضا كما يكون  
 بعد تقا الى الامكان المودعية الى العلوم فان الدماغ يضعف لكثرة الحركات الفكرية  
 والنفس يقوى لازداد كمالها وهذا الاستثناء انما يقتضي المقدم وهو ان تعقلها ليس  
 بالآلات بدنية وهذا قد تمت الحجة ثم ان الشبهة اشتغل شفي وهم يمكن ان يعرض ههنا  
 يقال لو كان عدم كلال النفس تعقلها مع كلال الآلة حائلا على ان تعقلها ليس بالآلة

كون وجوب كمالها في تعقلها مع كلال الآلة والاعلى ان تعقلها بالآلة فذكر ان هذا  
 استثناء لعين التأليف وهو غير معتبر ثم انزاد في بياضه بان وجوب الفعل لشيء في صفة  
 معينة تدل على كونه فاعلام مطلوب اما على وجه في صورة لا يدل على كونه غير فاعلم  
 اصلاً قال الفاضل الشارح معتبراً على ذلك بحيث ان يكون المعترف في بقاء النفس على  
 حال تعقلها محلاً معيناً من الصحة البدئية وهو باق الى آخر الشبهة ويكون النقصان  
 الحاصل في زمان الكهولة واقعاً فيما يدعى ذلك المعترف بخلاف المقصود الحاصل  
 في آخر الشبهة فانه واقع في نفس ذلك المعترف وحى يكون النقصان في التالى  
 بخلافه ولا يكون ان الصحة المعترف في بقاء القوة للغيرانية محلاً محالاً لا يتبقى بل  
 القوة بدوها ويبقى مع الانزاد ولا تنقص فيما وراءها ثم انه حمل الانزاد  
 في الكهول ويبقى على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال و  
 القوة الحيوانية يقع بالاشتراك على الكمال الاول الذي به يكون الحيوان حياً وعلى  
 الكمال الثاني الصام لا عنه ولا قد لا يحفل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني  
 فالأول المعترف بالصحة الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الاول واما المعترف  
 في الثاني بالصحة القابلة للزيادة ولا تنقص ولذلك يزيد تلك الكمالات بلزدها  
 في نفس النقصان وهو هذا الكمال في الكمال الاول للنفس المعقدة بل في كمالها  
 الشامية القابلة للزاد ولا تنقص فظاهراً ان كانت مقصورة للآلات المختلفة  
 الاصل والاختلاف باختلاف الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك و  
 اما حمل الانزاد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة ففيها ما يخفى فيه على  
 ما مر هذا مع ان الشرح معترف بان هذه الحجة والحجة التي امرها بعدها من الحجج  
 الاقناعية وهذا الباب على ما ذكره في سائر كتبه يعني انها تكون مقنعة للمؤمنين  
 وان لم يكن مسكنة للجميع فانه انما تعاليم العملية يكون هكذا اما يستعمل  
 في الخطاة فاعلم يطلق هناك على كل ما يفيد ظناً ما صادقاً كان او كاذباً بل  
 هذا الاعتبار يشمل التحيات وما يجري مجراها مما يعد من اليقينيات من زيادة  
 بتصوره تأمل ايضاً ان القوى القائمة بالابان يكملها فكرها لا فاعلم لا سيما  
 القوى وحسبها اذا اتبعت فطرو فعلاً على الفور وكان الضعيف في مثل

لكل الحال غير مشعورية كالرايحة الضعيفة اثر القوية يفرجحت في اثر فلا ت  
 تكسر لظهرة اى في اثره وهذه حجة ثالثة وتقريرها ان تكرار الافاعيل خصوص  
 الافاعيل القوية الشاقة تكل القوي البدنية باسرها وليشهد بذلك التجربة  
 والقياس اما التجربة فظاهرة واما القياس فلان تلك الافاعيل لا يصدر عن قواها  
 الامم الفعالة موضوعات تلك القوي كما يؤثر الحواس عن المحسوسات في المذركات ولكن  
 بعض الاعضاء عند تحريك غيرها في الحركة والافعال لا يكون الاعن قاهر يقهره  
 طبيعة المنفعل ويمنع عن المقاومة فيمنعه والفعل وان كان مقتضى طبيعة  
 القوة لكنه لا يكون مقتضى طبائع العناصر التي يتألف موضوعات تلك القوي  
 عنها فيكون تلك الطبائع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوي في افعالها و  
 التنازع والتقاوم يقتضى الزعم فيها جميعا وربما يبلغ الكلال والوهن حد العجز  
 عنده القوة من فعلها او يبطل كالعين يضعف بعد مشاهدة النور الشديد  
 او يبطل قوله وافعال القوة العاقلة قد يكون كثيرة بخلاف ما وصف  
 هذه القضية هي صغرى القياس وكبرها ما هو تقريره ان يقال العاقلة قد يكون  
 كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية دائما تكون كثيرة الافاعيل فالحاقلة ليست بشي  
 والعاقلة وان كان تعقلها مع الفعالة ما لكنها لا تضعف ولا تكل بالافعال  
 لبساطة جبرها وخلقها عن المقاومة المذكور بخلاف البدنية وانما قال قد يكون  
 كثيرا بخلاف ما وصف ولم يقل دائما لان العاقلة اذا كان تعقلها مبعثرة من  
 الفكرة التي هي قوة بدنية فقد يضعف عن التعقل لانها في ذلك لضعفها  
 والحاصل ان تكرار الافعال يوهن القوي البدنية او يبطلها دائما ولا يوهن  
 العقلية دائما بل ربما يوقها ويسجد لها فضلا عن الابطال واعتبر من الفاضل  
 الشارح يتبين ان كون العاقلة متخلفة لساير القوي بالنوع مع كون الجميع نبي  
 وتم لا يبعد اختصاصا لبعض الكلال دون البعض ساقط لان القياس المذكور  
 واما قوله الخيال يدرك المبدأ بعد تحييل الحبل فاذا كان الحكم بان الضعيفة  
 مشعورية اثر القوي ليس بكل فليس بشي لانهم لا يعنون بقوة المحسوس كبره  
 ولا يضعفه صغره بل يعنون بها شدة تأثيره في الحاسة وضعفه زواوة يتصرف

ما كان فعله بالآلة فلم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة ولهذا قال القوي  
 الجسمانية لا يدرك الآلة بوجه ولا يدرك ادراكها بوجه فان القوى الجسمانية  
 لا يدرك الآلة بوجه ولا يدرك ادراكها بوجه لانها لا آلات لانها  
 لا آلات لها الى الآلة وادراكها ولا فعل لها الا بالآلة والى القوت  
 القوة العقلية كذلك فانها تعقل كل شئ هذه حجة ثالثة وهي وضوح من المذكور  
 قبلها وهي مبنية على قضية واضحة هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة فلا  
 فعل له في شئ لا يمكن ان يتوسط اليه بنية وبين ذلك الشئ ويتفرع منه مقدرة  
 هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل مدرك بالآلة جسمانية فلا يمكن ان يدرك ذاته ولا  
 الآلة ولا ادراكه فان الآلة الجسمانية لا يمكن ان يتوسط بنية وبين هذه الامور  
 قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولا ادراكها ولجميع ما يظن انها الآلة والبنية  
 قولنا فليست العاقلة مدركة بالآلة جسمانية واعتراضنا ضل لتسارع على  
 ذلك يتجوز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبما عدلها متدفع بما هو في النمط السادس  
 من امتناع صدور الادراك عن القوى الى الحالة في الاجسام من غير توسط تلك الاجسام  
 والشبهة انما تمثل بالقوى الجسمانية التي لا يمكن لها ان يدرك نفسها ولا ادراكها  
 لايضاح فساده الحكم على القوى الجسمانية المدركة بالآلة كل شئ من راي حجة  
 تبصر ان لو كانت القوى العقلية منطبعة في جسم من قلب او ماغ لكانت  
 دائمة التعقل او كانت لا تعقل البتة هذه حجة رابعة وهي وضوح الحجة على هذا المطلق  
 وهي مبنية على مقدمات احدها ان الادراك انما يكون بمقارنه صورة المدركة  
 للمدركة والثانية ان المدركة ان كان مدركا بذاته كانت المقارنه هي الصورة  
 بذاته وان كان مدركا بالآلة كانت يحصل لها في آله وهذا من تماميها في  
 النمط الثالث والثالثة ان الامور الجسمانية لا يمكن ان يكون فاعلة الا بتوسط  
 اجسامها التي هي صورها فان تلك الاجسام لا يمكن ان افعلها وهذا مما هو  
 في النمط السادس والرابعة ان الامور المتحركة بالهوية لا يتغير الا بسبب فتراتها  
 متغيرة اما ما دية كتفاير الا شئها المتغيرة بالترجم او غيرها او كتفاير لا فاع  
 انشقة بالجنس والسبب فتر ان البعض لشيء وتجد البعض عنه وذلك الشئ اما

مادي وهي كغايير الانسان الجزوي للانسان من حيث هو طبيعة او غير مادي وهو  
 كغايير الانسان الكلي للانسان من حيث هو طبيعة وبقية من ذلك متناع  
 تغاير الاشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير الماد وما يجري مجراها على ما تبين  
 في النقط الرابع واذا تقدم هذا فنقول هذه الحجج استثنائية من متصلة مؤلفة  
 من عملية ومنفصلة وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت  
 هي اما دائمة التعقل لذات الجسم او غير متعلقة في وقت من الاوقات والذو  
 انما يتبين بابطال قسم آخر يصير به المتصلة حقيقية وهو ان يكون تعقل العاقل  
 لذلك الجسم في وقت دون وقت فالشيخ ابطل هذا القسم ببيان ان ملازمة المتصلة  
 المذكورة بقوله لا يمكن انما يتعقل بحصول صورة التعقل لها وهذه اشارة الى  
 المقدمة الاولى التي ذكرناها وانما اورد هالان القسم الفاسد من المتصلة  
 انما يتبين فساده بها وقوله فان استأنفت تعقلا بعد عالم يكن لها فيكون  
 قد حصل لها صورة التعقل بعد عالم يكن لها متصلة اخرى وضع في مقدمها  
 القسم الفاسد وهو تعقل التعقل وفي تاليها تجد الصورة اللازمة لتجد  
 التعقل وقوله ولها مادته اشارة الى المقدمة الثالثة وهي كون المادة  
 الاله للمدرسة المادية وقوله فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة  
 التعقل من مادة موجودة في مادته ايضا اشارة الى المقدمة الثانية  
 وقوله وان حصل لها متجدد فهو غير الصورة التي لم ينزل عنها مادة المادة بالعدل  
 اشارة الى تغاير الصورتين اعني صورتي الآلة المتجددة عند التعقل والمستقيمة  
 الوجود هكالت التعقل وعندها وهذا التغاير لا يرمي للتالي المذكور وقوله فيكون  
 قد حصل في مادة واحدة مكفوفة باعراض باعياها صورتان لشئ واحد  
 معا اشارة الى المقدمة الرابعة وانما قيد المسادة باكتشاف اعراض باعياها لاثبات  
 الاعراض المختلفة قد يكون مقتضية تغاير المادة وقوله وقد سبق بيان فساده هذه الاشارة  
 الى ما في النقط الرابع وعند ذلك ظهر فساده التالى المقتضى لنفسه  
 المقدم وهو فرض استيناف تعقل الآلة وظهر من ذلك ان العاقلة انما كانت  
 عاقلة بالصورة المسماة بالوجود معها وهو المراد من قوله فاذا نزلت هذه الصورة

التي يصير القوة المتعلقة متعلقة لآلتها يكون الصورة التي للشيء الذي فيه  
 القوة المتعلقة وقوله والقوة المتعلقة مقارفة لها دائما اشارية الى معية شئها  
 في جميع الاوقات وقوله فاما ان يكون ذلك المقارنة يوجب التعقل وايضا  
 ان لا يعقل التعقل اصلا انتاجا مستلزما المقدمة المتصلة الاولي المنفصلة  
 المذكورة التي هي تالي تلك المتصلة وقوله وليس ولا واحد من الامرين يصح  
 استثناء نقيض التالى بمسألة فتسمى المنفصلة معالان الحق كون الانسنة متعلقة  
 لاجزائه في وقت دون وقت فاذا كان المقدم وهو كون المعادلة منطبقا  
 في جسم باطل وهو المطلوب وانما فعل الشارح اعداد الافتراض على المقدمات  
 المذكورة في هذا الموضع فنفا قوله على المقدم مثلا الى المعقولة من السماء ليس  
 للسماء الموحدة في الخارج في تمام المهيبة والاحكام ان يكون السطح مثل البياض  
 في تمام المهيبة لان المناسبة بين السواد والبياض لا شتر اكهما في كونهما عرضين  
 حاليين في محل محسوسين اقم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض  
 غير محسوس حال في محل كذلك وبغير السماء الموجودة الذي هو جوهر محسوس  
 موحدة والخارج محيط بالارض وانما ايضا اعود فاقول ان مهية الشئ هي ما يحصل في  
 العقل من ذلك الشئ نفسه دون عوارضه الخارجية عنه ولذلك اشتق لفظ الهية  
 من لفظ ما هو فاته الجوهر عنفايكون بها ولما كان ذلك كذلك كان معنى قوله انما  
 المعقول من السماء ليس بمسألة للسماء الموحدة في الخارج هو ان السماء المعقولة  
 المجردة عن الواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة اياها ورح  
 ان اراد بعدم المساوات التجرد واللاتجرد كان صادقا وان اراد به ان مفهم  
 السماء نفسه ليس بمشتركة بين المجردة والمقارنة كان كاذبا فانه اراد  
 قال المعقول من السماء ليس بمسألة للسماء الموحدة في تمام المهيبة المعقولة  
 اي ليس بمسألة لها حال كونها معقولة فهذا هذيان كما تشعبه فان المعقول من السماء  
 هو نفس مهية السماء الموحدة فضلا عن المساواة ولما كون السواد غير مساو  
 للبياض في تمام المعقولة فظاهر ان المساواة بين الموضوعين غير صحيح  
 فان الفرق بين السماء المحسوسة والمعقولة يكون احدهما عرضا في محل مجرد غير

شرح اسرار  
محسوس ولا يخرج من المحسوس سالا في محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة المأخوذة  
تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد واللبايض فرق بين الطبيعة  
الجنسية الغير المحصلة المأخوذة تارة مع فصل يقوّمها نوعا وتارة مع فصل آخر  
يقوّمها نوعا مضادا الاول على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث  
هي عرض قايم بنفس ما لم يكن مهيبة للسماء انما يكون مهيبة لها من حيث  
يكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها وقتها قوله لا يلزم من كون  
العاقلة متعلقة لها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في  
و محال لا تاحدهما حالة في العاقلة والاخرى محل لها والحوار عنه بعد ما مر  
ان العاقلة لو كانت محلا للصورة من غير ان يجعل تلك الصورة في محلها كانت ذات  
فعل من غير مشاركة للفعل ولما كان كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركته للجسم لما تم في المقد  
الثانية كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو خبي جسماني فاذا في العاقلة  
ليست جسمانية ولو كانت محلا بصورة حلت في محلها ما في المحال المذكور فان قيل  
الفرق بين الصورتين باق لان احدهما حالة في العاقلة وفي محلها معا والاخرى  
حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران ما على ما تم وافتران الشيء  
بأحد الشيئين المتقارنين دون الآخر غير معقول ومع ذلك فالمحال المذكور  
باق بحاله للثبوت في محلول صورتين متحدتين في الهيئة في محل واحد الى وقتها قوله  
الجسم قد يجعل فيه اعراض ولا شك ان وجودا والارادة على مهيبتها متماثلة  
وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثليين والحوار ان الوجود ليس يجرى  
حال في محل وجودات الاعراض ليست بهما مثالة بل هي متعاقبة بالحقائق ومشتان  
في لانهم واحد هو الوجود المشترك المقول عليها بالتشكيك وعلى غيرها وهذه  
الاعراضات وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها  
قوله هذه النجاسة يقتضي ما يكون النفس عالمة بصفاتها ولما نزلها اسبدا  
او غير عالمة بشئ من وقت من الاوقات وذلك لبياض كبر الذي ذكره  
بعينه والى ان الصفات والارزاق منقسم الى ما يبيد بنفسه لا يتركها له ولا يتركها له ولا يتركها له  
بالاشياء المعانية لها كالحجج من المادّة وغير من جود في الموضوع والنفس من كبر

الاول وايما كما كانت مدركة لذاتها وانما وليست بمدركة للصنف الثاني الا  
 حالة المقابلة لفقدان الشئ في غير تلك الحالة **تكملة** لهذه الامثالات  
 فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل مناله ان يعقل بذاته لما قرع من اقامة الحجج على كون  
 النفس عاقلة بذاتها عاد الى اكمال الكلام في بقاءها على كمالها الذاتية  
 بعد مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل بكمال العنصول المتقدمة وجعل قوله  
 فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل مناله ان يعقل بذاته نتيجة للحي المدكوك قوله لانه  
 اصل قد يكون مركبا من قوة قابلة للفساد وقارئة لقوة الثبات فان اخذت كماله  
 اصل بل كالمركب من شئ الهيولى او شئ كالصورة عندنا بالكلام نحو اصل من جنس هذا  
 ابتداء احتياجه على بقاء النفس يريد بالاصل كل بسيط غير جاك في شئ من شأنه  
 ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل فاسدا بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد  
 والا كان كل باق يمكن الفساد وكل يمكن الفساد باقيا فاذن هما امرين مختلفين  
 والاصل لا يمكن ان يكون متلاشيين مختلفين اذ هو بسيط والنفس ان كان  
 اصلا فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارئة لقوة الثبات وان لم يكن  
 اصلا اي لم يكن بسيطا غير جاك كان آمرا كبا واما جاك والتاني باطل لما مر والمركب  
 يكون مركبا من بسيط غير جاك لهما بعضهما كالمادة من الجسم واما كمالا وعلى  
 التقديرين فالبسيط الغير الجاك اعني الاصل مرجوح في المركب وهو غير مركب  
 من قوة الفساد ووجود الثبات قوله والاعراض ووجودها في موضوعاتها بقوة  
 فسادها ووجودها في موضوعاتها فاعلم فيجتمع في هذا جواب سؤال  
 وهو ان يقال كثير من الاعراض والصور يكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها  
 فهنا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فساد امثالاتها انما يكون في موضوعاتها  
 الكاملة لوجودها وذلك لا ينافي بساطتها في ذاتها اما ما لا يكون له حاصل  
 وجود فاجتماع الامرين فيه ينافي بساطته قوله فاذا كان كذلك لم يكن امثالاتها  
 هذه في انفسها قابلة للفساد بعد وجودها لعلها وثباتها اي اذ اثبت ان  
 النفس لها اصل واما ذات اصل لم يكن هي وما يجري مجراها مما لا تر كسب  
 فيه ولا هو جاك في غيره مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في



البسيط ولا ول حاصل فالثاني ليس بحاصل فاذا النفس لا يمكن ان يفسد وانما  
قال بعد وجوبها بعد الوجود ثباتها لان اصل الوجود وبقاؤه يكونان في إمكانات الوجوه  
مستغنيين عن عللها واعترض الفاضل الشارح فقال لو كان للنفس هيولى وصورة  
مخالفتان لهيولى الاجسام وصورتها وكان الباقي منها هيولاها وصورها لما كانت  
الباقي من النفس هو النفس بل جزء منها وان لا يكون كما لاها الذنوية  
باقية لانها تابعة للصورة والجواب ان هيولى النفس اقدادت وضع او غير ذات وضع  
والاول محال لان ذات الوضع لا يكون جزءا لا وضع له والثاني لا يخلو ان يكون  
مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم يكن فان كانت كانت  
عاقلة بذاتها كما مر فكانت هي النفس فقد فرضناها جزءا منها هفت وان لم يكن  
ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن تأثير في اقامتها او لم يكن فان كانت كانت  
النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها على  
ما مر وقد فرضنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تأثير في اقامتها او لم  
يكن فان كانت كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم يكن  
ذات فعل بانفرادها على ما مر وقد فرضنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن  
للبدن تأثير في اقامتها كانت باقية بما يقيمها وان لم يكن البدن موجودا او هو المطلق  
نعمت الصور المقيمة اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان يفسد  
ويتغير بعدا لنطاق علاقتها عن البدن لان التعيين لا يوجب الاستغناء الى  
جسم متحرك كما تقدم في اصول الحكيم ثم قال والنفس تحت مقولة الجوهر فهي مركبة  
من جنس وفصل الجنس الفصل الذي اخذنا فيه المادة وصورة فالنفس عندهم مركبة  
من هيولى وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه والجواب ان هذا مخالطة باشتراك  
الاسماء في المادة والصورة على ما ذكره وعلى جزئي الجسم بالتشابه والتأثير  
انواع الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث  
متساويان في احتياجهما الى امكان يسبقهما الى محل ذلك الامكان او في استغنائهما  
عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فلتستغن  
امكان الفساد عنه ايضا وان افتقر امكان الحدوث الى محل هو البدن

فليكن البدن أيضاً محلاً لا مكان الفساد وبالمجمل لا يجوز أن يكون البدن شرطاً  
 لوجود النفس ويكون منه انعدام الشرط عند فقدان الشرط والحوادث أن تكون  
 الشيء محلاً لا مكان وجودها هي مبادئ القوام له أو لا مكان فسادها غير معقول  
 فإن معقول كون الجسم محلاً لا مكان وجود السواد هو تحقيقه بوجود السواد فيه حتى  
 يكون حال وجود السواد مقترناً به وكذلك في مكان الفساد لذلك امتنع كون  
 الشيء محلاً لا مكان فساد ذاته فالبدن ليس محلاً لا مكان حدوث النفس من  
 حيث هو مبادئ لها ولا مكان فسادها أصلاً بل إنما كان مع هيئة  
 مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلاً لا مكان وتحقيقه وحدث صورته  
 انسانية يقارنه ويقوم نوعاً محصلاً ولم يكن وجود تلك الصورة ممكناً إلا مع  
 ما هو مبدأها القريب بالذات اعني النفس محدث بسبب استعدادها وهيئتها  
 وذلك مبدأ الصورة المقارنة له المقومة لها على وجه كان ذلك المبدأ أمرتها  
 هذا النوع من الارتباط وذلك الحدوث ذلك لا مكان والتميز عن البدن  
 انزال عند ما كان البدن معه محلاً لا مكان حدوث النفس عن الهيئة المحصورة  
 فيبقى البدن محلاً لا مكان فساد الصورة المقارنة به وإن ذلك الأمر تباطؤ  
 عنه فقط وامتنع أن يكون محلاً لفساد ذلك المبدأ من حيث ذات هو مبادئ  
 عنه فاذن البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي  
 صورة أو مبدأ الصورة لا من حيث هي موجودة مجرد وليس بشرط في وجودها  
 والشئ اذا حدث فلا يفسد بفسادها كشرط في حدوثه كالبقيت فانه يبقى بعد موت  
 البناء الذي كان شرطاً في حدوثه فان قيل لم اوجب استيعاب البدن لحدوث صورته ما  
 حدثت مبدأ ما لتلك الصورة ولم يوجب استيعابها لفساد تلك الصورة فيبدأ مبدأ  
 ذلك وما الفرق بينه وبين قلنا لان ما يقتضي حدوث معلول ما فاما يقتضي وجود  
 جميع علل ذلك المعلول بشرائطها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل بل  
 يكفي فساد شرط ما ولو كان عدمها وهم وتكذيبه ان قوماً من المتصوفة يقولون  
 ان الجسم العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي فليفرض الجسم العاقل عقل او كان  
 هو على قولهم بعينه المعقول من افضل هو موجود كما عند ما لم يكن يعقل أو بطلان ذلك

قوله

التي

فان كان كما كان مشرعا عقل اولم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطال على انه حال  
له او على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات موقوفة فهو كسائر الاستكالات ليس  
على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شئ اخر ليس له صار هو  
شيئا آخر على ذلك اذا تأملت هذا ايضا علمت انه يعتقدون مشرعة ويجوز دمركب  
الابسيطة لما فرغ من اثبات وجوب بقاها النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة  
بذاتها التي هي كالاتها الذاتية المراد ان يبين كيفية انصافها بتلك الكمالات فبدا  
بابطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين من اصحابه  
وهو القول بانها قاطعة بالصور الموجودة فيه عند تعقله اياها فحكى اول ما ذهبهم  
ذلك وايهم عن بقوله ان قوما من المتقدمين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل  
صورة عقلية صار هو هو واحتجوا بهم على ذلك وهو ما قرره في كتابه الموسوم بالمبداء  
والمعاد في فصل مترجم بان واجب لوجود معقول للذات وعقل للذات فانه صنف  
هذا الكتاب تقريرا لمذهبهم في المبدأ والمعاد حسب ما اشترط في صدره بتصنيفه  
ثلاثة بنه على فساد هذا المذهب بقبوله فلسفة الجوهر العاقل عقل الى آخره وهو زيادة  
تنبيه وايضا اذا عقل آخر عقل بآيكون كما كان عند ما عقل آخر بكون سواء  
عقل ب اولم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره معناه فلا هو  
ونزادة التنبيه فيه انه يلزم انه اذا عقل صارا فاذا عقل ب فان بطل كونه  
آخر متبوعه الذات عند كل تعقل فان لم يبطل عنه ذلك بل بقي او لم يصير ب ناقصا  
مذهبهم فان بقي او صار مع ذلك ب كان مع ذلك القول بان اتحاد العاقل والمعقول قولا  
باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الهميات وتكثرها وهذا يبين احواله واشياء  
شائعة مما ذكره اوله ولهم آخر وتنبيه وهو لا يريضا قد يقولون اين لنفسنا  
اذا عقلت شيئا قائما بعقل ذلك الشئ باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها  
بالعقل الفعال هو ان يهيئ نفس العقل الفعال لاثباتها ايصير العقل المستفاد في  
بين ان يبطل العقل ذاته على ما قد يتصل منه شيئا او يبطل اتصالها بغيره  
بجعل ذاته في صورة واحدة الى حكي مستقل على ان الامانة في قولهم ان الله تعالى  
هم الاعتقاد سائرهم في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى في قوله تعالى

تعلقها معقولاً كما يتحد بالعقل الفعال لا اتحادها بالعقل المستفاد الذي اتحد العقل  
 الفعال به ونبه على ضلالة بلزوم احد محالين اما تجزية العقل الفعال الذي فرض  
 غير قابل للتجزئة واما وجوب حصول جميع المعقولات التي عقلاها الفعال لنفسه الناطقة  
 عند تعلقها معقولاً واحداً الا ان معقول كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على  
 سبيل لا نفرد بل لما لم يلزمهم مصناً الى المحال الا ولا المذكور وهو معنى قوله  
 على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حتى ما يتصور وانه  
 قائمة بها كما علم انه كما لم يلزمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور المعقولة  
 فقد لم يلزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه  
 الفصل الثلاثة في هذا المعنى حكماً **حكاية** وكان لهم رجل يعرف بفرغوريوس عمل  
 والعقل المعقولات كما ياتى عليه المشاؤون وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم  
 انهم لا يفرغونه ولا فرغوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقضه في ذلك  
 المناقض بما هو اسقط من الاول الحشف اورد التمرين للضرع البالي ايضاً حشف فهذا  
 الفصل لعل على ان هذا المذهب كان مذهباً لجامعة من المشائين وفرغوريوس هذا  
 هو صاحب يساغوجي المشاكسة اعلم ان قول القائل ان شيئاً يصير شيئاً آخر لا على  
 سبيل الاستحالة من حال ولا على سبيل التركيب مع شئ آخر فصار واحداً آخر قول شعري  
 غير معقول لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول كلي وهو  
 امتناع اتحاد الشئ بغيره ففسر الاتحاد اولاً وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم  
 صار الشئ شيئاً آخر وبيان ان هذا القول ايضاً قد يطلق بالاجازة على صيرورة شئ آخر  
 بطريق الاستحالة وهي ان يزول عن ذلك الشئ الصاير بشئ ما وينضاف اليه شئ يكون  
 معه بصيراً اي كما يقال صار الماء هواء ولا سواد ابيض وما بالقوة مما بالفعل وبطريق  
 التركيب وهو ان ينضاف شئ آخر الى الشئ الصاير فتتركب المصير اليه عنهما كما يقال صار الماء  
 والخشب كبراً او ههنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد منه هو ما يفرغ منه  
 بالحقيقة وهذان يكون شئ واحد فصار هو وحده واحداً آخر وذكر ان ذلك اقول  
 شعري غير معقول واما النسبة الى الشعرات فمخيل والسبب تحببه لجنه عوام المتأففة  
 والمنقوفة حقاً ثم اشتغل بذلك كالحجة على ضلالة بقوله فانه ان كان كل من الاربعين من جوار

فهما اثنتان يتميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي تخوان موجود الى ان كان  
المعدوم قبل وحدث شيء آخر ولم يحدث ان كان المفروض ثانياً ومصيراً اسياً  
وان كانا معدومين فلم يصير احدهما الاخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صهار هو اء  
على ان الموضوع للمائية خلع المائية وليس الهوائية او ما يحرق هذا الحجر من تقريخ انهما  
امرين امر كان قبل الاتحاد وامي حصل بعده والا ول هو الصاين هذا الثاني والثاني هو المصير  
ايضا لذلك الاقل فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون الامران موجودين معاً اما  
ان يكون احدهما موجوداً والاخر معدوماً ان لا يكون واحداً منهما موجوداً  
وجميع الاقسام محال اما الاول فلعله ان كان كل واحد من الامرين موجوداً فهما  
اثنتان متميزتان وذلك يناقض الاتحاد واما القسم الثاني فيحتمل تقديرين احدهما  
ان يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الامر الاول والموجود هو الامر الثاني والاخر بالتعكس  
والشيم ابطال هذا القسم باطل تقديره لا ول فقط لان تقدير الثاني ظاهرنا قضية  
بالقول بالاشهاد فقال وان كان احدهما غير موجود يعني القسم الثاني من الشدث فقد  
سأل ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر ولم يحدث اي فقد بطل على تقدير كون  
المعدوم من غير الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شيء آخر ولم يحدث ان كان بالقر  
ثانياً وهو مصير اياه بفتح الهرة في ان وهما المصدرية الكانية مع لفظ كان فاعلا  
لان بطل اي فقد بطل كون الاول بالفرض ثانياً ومصيراً اياد وذلك لان معنى الاتحاد  
بكون كون الاول الصاير بعينه ثانياً مصيراً اياد فعلى تقدير عدمه لا يكون ههما  
جداً واما من الشارح لما تخير في تطبيق هذه العبارة على معنى نسبة الى الاختلال  
واما القسم الثالث فقد بطل لبقوله وان كانا معدومين فلم يصير احدهما الاخر  
ثم كما مثال احد هن في مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة واسار الى الضرب لاخر اعني  
التركيب بقوله وما يجري هذا الجري تدنيك فيظهر اليك من هذا ان كل ما يعقل  
شئ موجوده يتقرر فيها الجلايا العقلية بغير شئ في شئ آخر لا يبطل هذا المذهب  
المذكور من صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل بكونه لانه فان ذلك هو الغرض من هذه  
التمثيل على ما ذكرنا فذكرنا انه يكون على سبيل تقرير شئ في شئ آخر والجلية في اللغة  
هو الباطن والظاهر عن المعقولات بالجلد لا نوا الصور المطابقة لذات

تلك الصور باليقين تنبيه الصور العقلية قد يجوز بوجه وان يستفاد من الامور  
الخارجية مثلاً كما يستفاد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان يسبق الصورة  
اولاً الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما يعقل شكل امر يجعل  
موجوداً او يجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني  
لما فرغ من بيان كيفية ارتباط المعقولات في الجوهر العاقل اراد ان يبين ان  
الاول واجب لذاته وما يتولد من المبادئ العالوية على أي نحو من انحاء العقل يعقل  
المعقولات فتقسم المعقولات الى ما يكون عللاً لوجوب الاعيان الخارجية التي  
صورها كتعقل الانسان عملاً غريباً لم يسبقه احد الى ذلك واجبا وما يعقل بعد ذلك  
ويسمى علماً فاعلمياً والى ما يكون معلولات الاعيان الخارجية كتعقل الانسان  
شيئاً ليشاهد صورته ويسمى علماً انفعالياً ونفي الصنف الثاني عن الاول تعالى امتنا  
انفعاله عن غيره تنبيه كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب  
عقل متصور لوجود الصورة في الاعيان او غير موجودها بعد في جوهر قابل  
للصور المعقولة ويجوز ان يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولو لا ذلك  
لذهب العقل المفارقة الى غير النهاية واجب الوجود يجب ان يكون له  
ذلك من ذاته هذه صفة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان  
يقال كل صورة معقولة لشيء من وجود في الاعيان اعني كل تعقل انفعالي و لشيء لم يوجد  
في الاعيان اعني كل تعقل فاعلي فاما ان يحصل من سبب عقلي كالعقل الفاعل  
تصورها في جوهر عاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل من ذات  
ذلك الجوهر كما من شيء خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل من الذات واما  
لتسلسل الاسباب اعني العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بانستحالة  
ذلك فاذن الجوهر الذي يحصل تعقلاته من ذاته موجود والاوّل الواجب تعالى  
يجب ان يكون علماً فعلياً كما هو حاصلاً من ذاته لا من غيره لما مرّ ايضاً واعلم  
وجوه الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظرات الفاعل لا يكون قابلاً  
وفي وجوده الانفعالات فيها ايضاً نظراً لآخر لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل  
من غير مجزئ خارج كما مر في الفسط الثالث اشارة واجب الوجود يجب ان يعقل

ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده وعنده وجوده  
ويعقل سائر الاشياء من حيث وقوعها في سلسلة الترتيب النازل من عنده  
طولا وعرضا لما تقر بان العلم الاول تعالى فعلى ذاتي اشار الى احاطية بجميع الموجودات  
وذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما تحقق في النمط  
الرابع وتعقل ما بعده يعنى المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم  
التام بالعللة التامة يقتضى العلم بالمعلول فان العلم التام بالعللة التامة لا يتق  
من غير العلم بكونها مستانسة لجميع ما يلزمها بالذات وهذا العلم يتضمن العلم ببلوازمها  
التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها وتعقل سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول من  
حيث وقوعها في سلسلة المعلولات النازلة من عنده اقنا طولا كسلسلة  
المعلولات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة الحوادث  
التي ينتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها ينتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة  
محتاجة اليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع اتحاد السلسلة بالنسبة اليه نعم  
التمسك مرتبة ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته هو افضل الخاء كون الشيء  
مدركا وبنوة ادراك الحقير العقلي الاول الاول باسراق اول ولما بعد منه من  
ذاته وبعدها ادراكات النفسانية التي هي نقش ورسوم عن طبائع عقلية مبدئية  
المبادى والمناسبات الادراك اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو  
حال ما للمدرك والمدرك يختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبار اما اختلاف  
بحسب مهيتته فلكونه تارة احساسا وتارة تحميلا وتارة نقها وتارة تعقلا  
اما اختلافه بحسب لقياس الى المدرك فلكونه ادراك العقل المقتضى لكون  
المدرك قاعلا اتم وجوده من الادراك الانفعالى المقتضى لكونه منفعا  
وايضالا ان هذا مفيد وجود ذلك مستفاد من وجوده واما اختلافه بحسب القياس  
الى المدرك فلكونه المدرك المبرج عن المادة اتم في كونه مدركا من المخوس وفيها  
والمدرك بعلة اتم من المدرك معلوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام  
بالعللة التامة مقتضيا للعلم التام بمعلولها ولم يكن بالعلم التام بالمعلول علما  
تاما نهائيا فان العلة من حيث هي علة تامة يوجب معلولها المعين من حيث هو

هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علته المعينة انما يقتضي علته لوجوده  
 بالعلم بالعللة يقتضي العلم بهيئة المعلول ما نيته و العلم بالمعلول يقتضي العلم  
 بانية العلة دون هيتها كان اكل الادراكات في ذواتها ادراك الاول تعالى لذاته بذاته  
 كما هي للجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث هو علة قانية لها وهي ايضا افضل  
 انحاء كون الشيء من كالاته فعلى ذاتي وافضل انحاء كون الشيء من كالاته  
 تام حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل وتليوه ادراك العباد العرفية امتسا  
 ادراكها للاول فغير ممكن من ذواتها المعلولة الا ان الاول لما كان معقولا  
 لذاته وهي عاقله لذاتها عقلية باشراف الاول عليها ثم عقلت مادون الاول  
 من الاول تعقلادون تعقل الاول اياها وتليوه ادراكات النفوس المستفاد  
 من طرق الحواس والتخييلات وغيرها وهي كلها نفس ورسم عن طابع عقلي لان  
 يخرجها من القوة الى الفعل عقل مستصور تصور العقوليات فينطبع منه  
 فيها بعض تلك الصور بحسب استعداداتها واقصا لها بذلك العقل وهو  
 ادراكات متبددة المبادي لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعللة على  
 المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرق غيرها ومتبددة المناسبات لانها تارة  
 ينتقل من العلم بالشيء الى العلم بما يشابهه وتارة الى العلم بما يقابلها وتارة على وجوب  
 غيرها فهي انقص مراتب الادراكات وقد حصل ايضا من جميع ذلك ان الادراك  
 يقع على صنف الادراكات بالتشكيك وهم وتنبية ولعلك تقول ان كانت  
 المعقولات لا يتجدد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلت ان والوجه  
 يعقل كل شيء فليس في احد احق بالهناك كثرة فتقول انه لما كان يعقل ذاته  
 بذاته ثم يلزم فيعقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لانها متمايزة  
 كادخلة في الذات مقوتها وجأت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات  
 مهيأة او غير مهيأة كاشتم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغيرها  
 وكثرة سلوبها بسبب كثرة الاسماء التي هي كالاتها في وحدانية ذاتها  
 تقديرا الوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا يتجدد بالعاقل ولا بعضها  
 ببعض بل هي صور مهيأة متفردة في جوهر العاقل وذكرت ان الاول تعالى



الواجب يعقل كل شيء فاذا من معقولاته صورها بنية متفرقة في ذاتها ويلزم ذلك  
على ذلك ان لا يكون ذات الاول الواجب واحدا حقا بل يكون مشتتة على كثرة  
وتفرقات التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكانت ذاته علة لكثرة  
لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لا لزمه معلول  
الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته ولواتر من مترتبة ترتب معلولاته في  
متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست بمتعققة من نفسها  
ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لانها في وحدة عليها بالزوم  
ايها سواء كانت تلك اللوازم متفرقة في ذات العلة او بنية له فاذا  
تقرر الكثرة المعقولة في ذات الواحد القايم بذاته المتقدم عليها بالعلوية  
والوجود لا يقتضي تكثره وانما حصل ان الواجب تعالى واحد ووحده لا تنزل  
بكثرة الصور المعقولة المتفرقة فيه فهذا تقرير التنبيه وباقى الفصل ظاهرا  
واشياء في القول بتقرير لوازم الاول في ذاته قول يكون الشيء والواحد  
فاعلا وقابلا معا وقول يكون الاول موصوف بصفات غير ضافية ولا سلبية  
على ما ذكره الفاضل الشارح وقول يكون محلا لمعلولاته الممكنة المتكررة تعالى  
عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير صاين لذاته وبانه تعالى لا يوجد  
شيئا مما يكانيه بذاته بل يتوسط الامور المحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر  
من مذاهب الحكماء والقدر ما القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطن القائل  
بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشائون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول  
وانما ارتكبا تلك المحالات حدرا من التزام هذه المعاني واوولا الى اشراط  
على نفسى في صدر هذه المقالات ان لا تعرض لذكر ما اعتمد به فيما احيد  
مخالفا لما اعتقده لبييت وجهه التقضي من هذه المضائق وغيرها بيانا شافيا  
لكن الشرط ملك ومع ذلك فلا احد من نفسى رخصة ان الاشياء في هذه المواضع  
الى شيء من ذلك اصلا فاشرت اليه اشارة تحفية يلوح الحق منها لما هو ميسر لذلك  
اقول العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورية ذاته  
التي هي اهره فلا يحتاج ايضا في ادراكه ما يجسد من ذاته لذاته الى صورة

غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئاً  
 بصورة تنصيرها أو ليس تنصيرها ففي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقاً بل بمشاركتك  
 ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما يعقل ذلك الشيء  
 بها كذاك تعقلها أيضاً بنفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك  
 بل بما يتضاعف اعتبار انك المتعلقة بذاتك وبذلك الصورة فقط  
 على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركتك غير هذه  
 الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مدخله غير فيه ولا  
 تفطن ان كونك محلاً لتلك الصورة شرط في تعقلك ايها فانك تعقل ذاتك  
 مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلاً لتلك الصورة شرطاً في حصول تلك الصفة  
 لك التي تكون شرطاً في تعقلك ايها فان حصلت تلك الصفة لك بوجه آخر غير الحصول فيك  
 حصول التعقل من غير حصول فيك وصحاح ان حصول الشيء نقلاً عنه في كون حصوله  
 لغيره ليس من حصول الشيء لثبائله فاذا ن المعاولات الذاتية العاقل العاقل عمل  
 لذاته حاصلة له من غير ان تعقل فيه فهو عاقل ايها من غير ان يكون هي حالة فيه  
 واذا تقدم هذا قول قد علمت ان الاول العاقل لذاته من غير تفكيره بين ذاته  
 وبين عقله لذاته في الوحي كما في اعتبارنا اعتبارين على ما هو وحكمت بان عقله لذاته  
 علمه العقل للمعاول الاول اذا حكمت يكون العلمتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئاً واحداً  
 في الوجود فالحكم يكون المعاولين ايضاً اعني المعاول الاول وعقل الاول ايها شيئاً  
 واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مياً ايهاً للاول والثاني متفقاً  
 فيه وكما حكمت يكون التفاهير في العلمتين اعتباراً واحداً فالحكم يكون في  
 المعاولين ايها كذاك فاذا ن وجود المعاول الاول هو نفس تعقل الاول ايها  
 من غير احتياج الى صورة مستأنفة تعقل في ذات الاول تعالي عن ذلك ثم لما كانت  
 الجواهر العقلية يعقل ما ليس بمجليات لها بحصول صور فيها وهي تعقل الاول الواجب  
 ولا من وجود الاول وهو المعاول الاول الواجب كانت صي جميع الموجودات الكلية والمجردة  
 علماً عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر من تلك الصور  
 لا يصور غيرها بل باعتبار عيان في تلك الجواهر لصورها وكذلك الوجود على ما هو فاذن

لا يغرب عن علمه متقال ذرة من غير انزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل  
 ان حقيقته وبسطته انكشفت لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية  
 والخزئية انشاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولو كان تلخيص هذا  
 البحث على الوجه الشافي ليستند كلاما بسيطا لا يليق ان يورده امثاله على سبيل  
 الخشوع لذكرت ما فيه كفاية لكن لاقتضار ههنا على هذا الاسماء اولى اشياء  
 الاشياء الخزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث يجب باسماها منسوبة  
 الى مبدأ نوعه في شخصه يتخصص به كالنفس الخزئية فانه قد تعقل وقوعه بسبب  
 بواقي اسماها الخزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير  
 الادراك الخزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل  
 ان يعقل ان كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا في مقابلة  
 كذا شهر وما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل احاطة بان وقع اتم يقع وان كان  
 معقولا له على الفخول والاول لا تها هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك  
 وينزل مع نزوله وذلك الاول يكون ثابت الدهر كله وان كان علما  
 بجزئي هو ان العاقل يعقل ان يبين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع  
 كذا يكون كسوف معين في وقت معين من زمان اول الحالين محد ود عقله ذلك  
 ما هو ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعد ما يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات  
 على وجه كلي يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها لثبوت  
 ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو ما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه  
 الاول دون الثاني وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالحس والخيال  
 او بما يجري مجراها من الالات الحسمانية وقيل تقرير ذلك نقول كلية  
 الادراك وجزئياته متعلقان بكلية التصورات وجزئياتها ولا مدخل  
 للتصديقات في ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا هذا القول في  
 هذا الوقت جزئي وقولنا الانسان يقول القول في وقت كلي ولا يتغير  
 فيهما الاحمال الانسان والقول والوقت والجزئية والكلية وكل جزئي يتعلق  
 به حكم فله طبيعة يوحد في شخصه انما يصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها

العقل ولا يتنا واما البرهان والحد بسبب انضيان معنى الاشارة المحسنة اليها  
او ما يجري مجراها من الخصصة التي لا سبيل الى ادراكها الا بالحد وما يجري مجراها  
فان انضدت تلك الطبيعة بتجردة عن ذلك الخصصة صارت كلية يديرها العقل  
ويتنا واما البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باتيا بحاله  
الامر ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة واذا  
ثبت هذا فنقول كل من ادراك على الكائنات من حيث انها طبائع وادراك  
احوالها الجزئية واحكامها كسلاقيتها وتباينها وتماثلها وتباينها وتوحيدها  
تحداتها من حيث هي متعلقة بتلك الطبائع وادراك الامور التي يحدث معها وبعد  
وقبلها من حيث تكون الجميع واقعة في ان قات يتحد بعضها ببعض على وجه  
لا يفوته شئ اصلا فقد حصل عندنا صورة العالم منطبقه على جميع كلياته  
وجزئياته الثابتة والمتغيرة المقصودة الخاصة بوقت دون وقت كما عليه  
الوجود غير مغايرة اياها لتبقى ويكون تلك الصورة بعينها منطبقه على عوالم  
اخرى حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقه  
على الجزئيات الخاصة في انصته باغير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك  
الجزئيات على الوجه الكلي وتطو الى شرح الكتاب بقوله الاشياء الجزئية قد يعقل  
حكمها باعتدال الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبائع مجردة  
عن الخصصة المذكورة وقيدتها بقوله من حيث يجب باسبابها ليكون الادراك  
لتلك الاشياء مع كونه كلياً يقيداً غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدأ النوع في  
شخصه اي منسوبة الى مبدأ الطبيعة النوعية موجودة في شخصه ذلك لا انها غير  
مجردة وغير ذلك الشخص بل مع تجزئتها من وجوده في غيره والمراد ان تلك الاشياء  
انما يجب باسبابها من حيث هي طبائع ايضا ثم قال يتخصص به اي يتخصص تلك  
الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ وانما نسبها الى مبدأ كذلك لان الجزئيات من حيث هو  
منه لا يكون معاً لا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علمه من حيث هو كذلك وما  
في كلامه ظاهر الى قوله وهو ان العاقل لان بين كون القمر في موضع كذا  
ومعناه ان من يعقل ان بين كون القمر في اول الليل مثلاً وبين كونه في النور

يكون كسوف معين في وقت محدد ومن زمان كونه في اول الحمل كالوقت  
 الذي سار القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانما يكون تعقل ذلك العاقل بهذه  
 الامور امران ثانيا قبل وقت الكسوف ومعه وبعدة فظهر من هذا البيان  
 ان تحل يد زمان الكسوف زمان اول الحالكين اعني كون القمر في اول الحمل واجبة  
 وقت الكسوف انما يتجدد به او بما يجري مجراه وليس زبادة غير محتاج اليه كما  
 ظنه القاضل الشارح تنبيهه واشتراكه قد يتغير الصفة للاشياء على وجه منها  
 مثل ان ليس بالذي كان ابيض وذلك باستحالة صفة متغيرة غير مضافة ههنا  
 الفصل مشتمل على قسمه الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها يتغير الاصول الحادثة  
 عن ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفى الصنف الاول عن الواجب  
 الاول جل ذكره وبذلك القسم ان يقال الصفة اما ان يكون متغيرة في  
 الموصوف غير مقتضية الاضافة الى غيره واما ان يكون مقتضية الاضافة  
 الى غيره وليست بمتغيرة في ذاته واما ان يكون متغيرة ومقتضية للاضافة  
 معا وهو ينقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه والما يتغير بتغيره فهذه اربعة  
 اصناف قوله منها مثل ما ليسود الذي كان ابيض وذلك باستحالة صفة  
 غير متغيرة غير مضافة هذا هو الصنف الاول من الامثلة وهو ظاهر والصنف  
 الثاني غير ذلك في هذا الفصل قال ومنها مثل ان يكون الشئ قادرا  
 على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحالة ان يقال انه قادر على تحريكه  
 فاستحالة ذات هو عن صفة ولكن من غير تغير من ذاته بل في اضافة فان كونه  
 قادرا صفة له واحدة يلحقها اضافة الى امره من تحريك اجسام بحال ما  
 مثلا الزوماء اوليا ذاتيا ويدخل في ذلك زبد عمر وشجرة وحجارة ديس لا ثانيا  
 فانه ليس كونه قادرا متعلقا به الاضافات المتعينة تعلى ما لا يد منه فانه  
 لو لم يكن زبدا اصلا في الامكان لم يقع اضافة القدرة الى تحريكه ابدا ما ضرر  
 ذلك في كونه قادرا على التحريك فاذا حال كونه قادرا لا يتغير بتغير الاحوال المقدور  
 عليها من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجية فقط فهذا القسم كالمعكس  
 الذي قبله هذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتغيرة في الموصوف المتغيرة

لاضافة الشيء في الخارج التي لا يمتنع بتغير ذلك الشيء في الخارج بان كانت يتغير  
 اضافته الى ذلك الشيء وهو كالقدرة التي هي هيئة ما للذات بسببها يصح ان يصدر  
 عن تلك الذات فعل وهو يقتضو كون القادر مضاعفاً للمقدور عليه ولا يتغير  
 بتغير المضاعف اليه فان القادر على تحريك زريد لا يصير غير قادر في ذاته عند  
 الغلام زريد ولكن يتغير اضافته تلك فانه لا يكون قادراً على تحريك زريد  
 وان كان قادراً في ذاته والسبب في ذلك ان القدرة ليستلزم الاضافة الى امر  
 له في الخارج او يضاف الى الخبزيات التي يقع تحت ذلك الكل لمّا تأتينا غير ذلك  
 بسبب ذلك الكلي والامر الكلي الذي يتعلق بالصفة لا يمكن ان يتعلق بلا جيل  
 ذلك لا يطرق التغير بالصفة واما الخبزيات فقد يتغير بتغيرها بتغير الاضافات  
 الخبزية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كما المقابل للاول لانه صفة  
 متغيرة ذات اضافة كالاول، متغيرة عارضة عن الاضافة ومنها مثل  
 ان يكون الشيء عالماً بان شيئاً ليس ثم يحدث الشيء فتصير عالماً بان الشيء  
 ليس فتغير الاضافة والصفة المضافة معاً فان كونه عالماً بشيء  
 ما يقتضي الاضافة تنبهه حتى انه اذا كان عالماً بمجنى كل لم يكن ذلك في ان يكون عالماً  
 بخبر في كل يكون العلم بالنتيجة عالماً مستأنفاً يلزمه احداهما مستأنفة ذميمة  
 للنفس مستجنزة لها اضافة مستجنزة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تتحققها  
 كما كان في كونه قادراً له بهيئة واحدة لها اضافات شتى فهذا اذا اختلف ما  
 المضاف اليه من علم وجود وجب ان يختلف حال الشيء الذي له الصفة  
 لا اضافة الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي يان بها تلك الاضافة امضاً  
 هذا امر الصنف الرابع وهو الصفة المتغيرة في الموصوف المتقضية لا اضافة  
 الى شيء من مخرج التي يتغير ذلك الشيء في الخارج وهي كالعلم فانه صورة متغيرة  
 في اعلم مقتضية لا صفة او معلومة المعين ويتغير بتغير العلوم فان علم  
 يكون زريد في الدار يتغير علمه بخبره عن الدار وذلك لان العلم اما يستلزم  
 الاضافة الى معلومة المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعان الاول بخلاف  
 القدرة فان القدرة تتعلق بالقدور الكلي او لا بسببه بالقدور الجزئية

الذي يقع تحت ذلك الكلي تانياً وأما العلم فإنه اذا اعتلّق بالكلّي فلا يتعلّق بالجزئي  
الذي يقع تحت ذلك الكلي المبنيّة ألا اذا استأنف العلم ويجدد فيتعلّق بذلك الجزئي  
تعلّقاً آخر ومثاله العلم بأن الحيوان جسم لا يقتضي بالضرورة العلم يكون  
الإنسان جسم صام يقتضي ان ذلك علم آخر وهو العلم يكون الإنسان حيواناً  
فان العلم يكون الإنسان جبماً علم مستأنف له إضافة مستأنفة وهديشة  
جديدة للنفس لها إضافة جديدة غير العلم يكون الحيوان جبماً وحيداً وغيره  
تحقق ذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي تكون  
فهذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافات  
فقط بل وفي نفس تلك الصفة فما ليس موضوعاً للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل  
بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثاني وإنما بحسب القسم الثالث وقد يجوز  
واضافات بعيدة لا تؤثر في الذات لما فرغ من احكام الصفات او من قضية  
كلية وهي ان كل ما لا يكون موضوعاً للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته المتقررة  
العارضة عن الاضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة - التي يتغيّر  
بتغير تلك الاضافة ويجوز ان يتبدل اضافة الا انه لا يمتنع له صفاته المتقررة التي  
لا يتغيّر بتغير تلك الاضافات ولا هالته تكون ذلك في اضافات بعيدة  
لا ضرورة لها وما تانياً ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة لازمة لزومها او تانياً  
فان التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وحين يصير الذات موضوعاً  
للتغير فقد تقرير كلامه واما رسم الفضل بالنبيه للقسم المذكورة وبالأشياء  
لهذا الحكم الكلي واعتراض الفاضل الشارح بأن الاضافة وجودية عند هم  
فاذا اجوز والتغير فيها فلم لا يجوز وانه في الصفات الحقيقية ليس يوارد انهم  
يتناولون الاضافة التي يجوز تغيرها ليست مما يتعلّق بها الموصوف والصفة  
المتقررة فيها بالذات بل بالعرض ومعناه ليس لا وقوع الشيء الذي يظن  
ان الاضافة عارضة له كالقدرة على تحريك زيد مثلاً تحت ما عرضت  
الاضافات له كالقدرة على التحريك مطاباً على ان وجود الاضافة هو كون  
الشيء بحيث يعقل له اخر بقايس الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجود

غيره العقل فلا يحدث من تغير الغير تغير في التميز بل يحدث منه تغير في  
الامر العقول فقط فكتة كونك يمينا وشمالا هواسا فيه محضة وكونك  
قادرا وعلما هو كونك في حالة متغيرة في نفسك يتبعها اضافة لانزعة  
اولا حقيقة فانت بهما ذو حال مضافة لا ذواضا فة محضة اشارة الى الصنف  
الثاني من الاصناف الاربعة وقد كرر الفرق وبين الصنفين الاخيرين  
لئلا يلتبس بعضها ببعض وذلك ظاهر تدبيره فالواجب الوجود  
يجب ان يكون علمه بالجزئيات علما نهائيا حتى يدخل فيه الآن والماض  
والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات  
على الوجه المقدس العالي عن الزمان والذات هذا الحكم كالنتيجة لما قبله  
وهو انما حصل من التضيقات قولنا الواجب الوجود ليس بموضوع للتغير  
على ما ثبت في النظم الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل ما ليس بموضوع  
للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم يوجبهم مناقضة  
للقول بان الكل معلول للواجب لعالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول  
فذكر في هذا القسم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي  
لا يتغير بتغير الانزعة والاحوال واعلم ان هذه السياقة لنسبة سياقة العقلاء  
وتخصيص بعض الاحكام العامة باحكام يعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم  
بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم بالباطنة  
الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك  
الحكم ان يكون عالمنا به لا محالة فالقول بان لا يجوز ان لا يكون عالمنا به لا متناع  
كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في  
بعض المصور وهذا ادب لفهماء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال  
ذلك في المباحث العقلية لا متناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان  
ان يؤخذ بان هذا المطلوب من ماخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب  
العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث  
هي متغيرة لا يمكن الا بالذات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرک



بذل لا ادراك يكون موصوفا للتغير لا محنة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن  
 ان يدرك الا بالاعتقالي والمدرك هذا الادراك يمكن ان لا يكون موصوفا للتغير  
 فاذا كان الواجب الاول وكل ما لا يكون موصوفا بل كل ما هو عاقل ميتة ان يدرك  
 من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدرك على الوجه الثاني قوله  
 ويجب ان يكون عالما بكل شئ لان كل شئ لا يتم عنه توسط او غير  
 وسط يتأدى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تأديا له واجبا  
 اذا كان ما لا يجب لا يكون كما علمت هذا تأكيد كيد الحاطة تعالى بالكل واقول  
 في تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية والخبرثة التي لا تهاية لها كما صلة من  
 حيث هي معقولة في العالم العقلي بلا داع الاول الواجب اياها وكان انما  
 ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنع اذ هي غير مبنية  
 لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الاخرى متفصلا لتكاملها  
 بايداع تلك الصور فيها واخراجها فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفضل  
 قدر بلطف حكمتها ما غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة  
 الى الفعل واحد بعد واحد فيصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها  
 والمادة كاملة بها واذا انقهر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الوجوه  
 في العالم العقل مجتمعة وجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجود  
 ها في موادها الخارجية بعد حصول شرايطها مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء  
 في التنزيل في قوله عز من قائل وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله  
 الا بقدر معلوم والخبر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر موجودة  
 واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين وهناك يظهر معنى  
 قول الشرح ان كل شئ يوجد الاول توسط او غير توسط تتأدى اليه قدره الذي  
 هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشئ بعينه تأديا على سبيل الوجوه المتأددة  
 فالعناية هو حاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حيث يكون على  
 احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن الحاطة فيكون الموجود في وفق المعاني  
 احسن النظام من غير متبعات مقدمات وطلسم الاول الحق وتعلم الاول يستفيد

على



ويجب ان تحقق مهية الشر قبل الخوص في المطلوب فاقول الشر يطلق على امور  
عدة من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كمال شئ ما من شأنه ان يكون له مثل  
الموت والفقر والجھيل وعلى صور وجودية كذلك كوجود ما يقتضيه منع المتوجه  
الحال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع الخضار  
عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل  
الجبن والنجس وكالاكلام وكالغفوم وغير ذلك فان تأملت في ذلك وحيداً البرد  
في نفسه من حيث هو كيفية او بالقياس الى علة الموجبة له ليس شئ بل كمال  
من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لا فساداً امر جتوا فالشر بالذات هو فقدان  
الثمار كحالاتها اللابقية بها والبرد انما صار شراً بالعرض لا قسماً له ذلك  
وكذا السحاب وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يعجزان  
عن قوتين كالعضوية والشهوة بل هما من ذلك العيشية  
كما ان تلك القوتين انما يكونان شراً لقياس الى المظلم والى السباتية  
او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيين فالتشراً بالذات هو  
احد تلك الاشياء كالاته وانما اطلق على اسبابه بالعرض للتأدية الى ذلك وكذلك  
القول في الاخلاق التي هي مبادئها كذلك كالاكلام فانها ليست بشراً من حيث انها  
ادراكات كامنة ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن علمها  
انما هو شرور بالقياس الى المتألم الفاعل لا اتصال عضو من شأنه ان يتوصل فاذا  
قد حصل من ذلك ان الشر في مهية عدم وجوده وعدم كمال الموجود من حيث ان  
ذلك عدم غير لا يقبه او غير مؤثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي مؤثرات  
بشرور انما هو شرور بالقياس الى الاشياء العادم كالاتها لا بد وانها بل يكونها  
مؤدية الى تلك الاكلام فالشرور امر ارضائية مقبسة الى افراد اشخاص معينة  
واما في انفسها بالقياس الى الكل فلا شل صلا وتعود بعد تقرير هذا المعنى  
الى الشر فقول الاشياء بحسب اعتباره وجود الشر وعدمه ينقسم الى  
ما لا شر فيه اصلاً والى ما فيه ليس بشر والى ما ليس فيها ليس بشر اصلاً والقسمة  
الثاني تنقسم الى ما لا يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساوى بين

فيه والى ما يغلب فيه ما ظهره وهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلاً وهو هو جود فان الموجودات التي لا يمكن ان يكون على كالاتها اللابئة بها الا  
ويكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يحالفها منه ذلك الخالف عن كماله  
كالنار فاتها لا يمكن ان يكون بالغة في الحرارة الا فيكون بحيث يعرض منها عند  
ملاقاتها لتفريق اجزاء بعض المركبات بالاهراق ويكون لا محالة من هذا  
الصنف فظاهرها مثل هذه الموجودات يكون من شأنها الاحالة والاستحالة  
والكون والفساد هي قليلة بالقياس الى الكل وتوقع التقاوم المقصود لضيق  
البعض من زمان عن كماله ايضاً فيها قليل فاتها لا يقع الا في اجزاء  
العناصر وفي بعض المركبات وفي بعض الاوقات واما الاقسام الثلاثة الباقية  
التي يكون شأنها محضاً او يغلب لشرها او ليسا في ما ليس بشر فغيره من كون الوجوه  
الحقيقية والاضافية في الموجودات لا محالة يكون اكثر من اعدام الاضافية  
الحاصلة على الوجوه المذكورة واشياء الشبه الى انفسه من الاولين بقوله الامور الممكنة  
في الوجود المقوله ومصادم المتحركات والى الثلاثة الباقية بقوله وفي القسمة  
امر شره تيقاً على الاطلاق وبجسب الغلبة واحتج على وجود الاولين بقوله  
واذا كان الجود المحض الى قوله واوقات اقل من اوقات السلامة واوراده في  
الامثلة الا لم ولا ذى الحاصلين للحيوانات جميعاً والجهل المركب لاضاارة  
المعاد الذي يعرض لها من حيث هي حيوان بل من حيث هي انسان والا موصى  
التي له بسبب قوتيه الحيوانيتين ويضرة في امر المعاد يعني الا خلاق الزبدية والتمك  
الذميمة فان هذه الاشياء هي معظم ما ينسب الى الشر ذكر ان اجزاء العالم المختلفة  
الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال لا تعني عناها الا ان يكون بحيث  
يعرض لها عند التلاقي مثل هذه الاشياء وهي قلبية الوجود وان كانت كثيرة  
بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور معلومة في العناية الاولى فهي مقصودة بالادوات  
بل بالعرض ومرضى بها لا من حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة  
لا يمكن ان يكون منفكة عنها قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط من هذا  
والاشارة لانه لا يستقيم الامع القول بالاختيار والحسن والقيح العقلين هما

المعتزلة وأما مع القول بالاجاب ونفي الحسن والقبح عن الافعال الالهية لا يكون  
 السؤال بلم عن افعاله واراد فاذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول واليجاب  
 ان الفلاسفة انما يجتنبون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فينبغي  
 على الصادق عنه ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية الملاصقة  
 للشر والخيرانية ليس بشر ثم قال انهم يستدلون على كون الشر عدما وهو ليس بحجج  
 لانهم ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ باصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان  
 ارادوا حمل العدم على التزاهي مما جرت عليه قبل ذلك الى تفسير محمية الشر بال  
 التصديق مسروق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فالحاصل  
 استدلالهم تمثيلات لا يفيد يقينا والجواب انهم يباحثون عن محمية  
 الشيء الذي يعبر عنه لجهلهم بلفظ الشر فينظرون في وجوه استعمالهم في  
 ما يدخل في تلك المحمية بالذات عما ينسب اليها بالعرض ليتحقق المحمية مما  
 عن غيرهما وظاهرات البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلي غاية  
 ما في الباب انه مبني على معرفة وجوه الاستعمال التي لا طريق اليها الا الاستقراء  
 ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشيء هو كالم وحدة وهو وجودي وان الخيرو  
 اما عدم الالم يعني السلامة واما ضده يعني الذلة واطلال كلامه فبيان ان  
 الالام في الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضي كون الشر غالباً ثم ذكر ان الفلاسفة  
 لا يختلفون عن هذه المضائق الا ان يقولوا ان قول القائل لم خلق الله الخلق باطل  
 لانه تعالى خلق لذاته لا لعلته وهو بما في القول بتعليل الشر اذن خوضهم في ذلك من  
 الفضول اقول لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جوابه فان يتحقق ما سمعنا فيه وهم  
 وتنبه ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشرع والغضب  
 فاه صار هذا النصف منسوباً فيهم الى انه نادر فاسمع انه كما ان احوال المدن في  
 هيئة ثلاثة حال الباطل والصحة وحال المتوسط في الجمال والصحة وحال  
 القبيح والسقيم والاول والثاني يئان من السعادة العاجلة البدنية فتسقط  
 وافرا ومعتد لا ان يسلم ان كذلك حال النفس في هيئتها ثلاثة حال الباطل  
 في الفضيلة العقل والخلق وله الدرجة القهري من السعادة الاخرى ونية

وحال من ليس له ذلك لا سيما في المعقولات ألا ان جهله ليس على الجهة الضاربة في  
 للعاديات كان ليس له كغيره من العلم جسيم النفع في المعاد إلا انه في جملة اهل  
 السلامة وبنيل حفظ ما من الخيرات الاخيرة واخر كما مستقام السقيم هدمه وضه  
 الاذى في الاخر وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاشغال بال واذا اضيف اليه  
 الطرف الفاضل صار اهل النجاة غلبة وافرة لما كان قوي الانسان التي  
 بحسبها يصدرها لافعال الارادة عنه ويصير يسيرا سعيدا او شقيا ثلثه نظرية وشهيق  
 وغضبية وكان السعادة او الشقاوة العاجلنا مستقرة بالشبه الى الاجل  
 وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر اذ لا ينبغي ان يكونوا عليه  
 بحسب هذه القوى اعني للجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون  
 الاكثرين اشقياء لا سيما في الاجل وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الانسان  
 وهو اشرف انواع الكائنات فاذا زال الشيع هذا الوهم بان وجود الجهل الذي هو  
 ضد اليقين اعني الجهل المركب المراسخ نادر لوجود اليقين والعالم الفاسي هي  
 للجهل البسيط الذي لا يضر في المعاد كثير ضرر وكذلك في القوتين الاخرتين فان  
 وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة نادر جدا كوجودها والعالم الفاسي هو الاخلا  
 الخالية عن غايي الفضل والرخالة وشبه النفوس في هذه الاحوال بالابدان في الحال  
 والجهة الغائيتين وفي القيم والمرض الغائيتين وفي الحالة المتوسطة بينهما ثمة  
 ان الوسط مع احد الطرفين غالب فاذا ان الشر ليس بغالب وذلك لان الشقاوة  
 الابدية يختص بالطرف الاخر على سيجي بيانها وهي معتم قوله واخر المستقل  
 او السقيم هو عرضه الاذى في الآخرة يق هو عرضه لشيء وعرضه لشيء اذا كانا  
 منتهيا لشيء لا يتعرض لك لشيء غير باقى عباراته واضحة تنبئ به لا يقين  
 عندك ان السعادة في الآخرة نوع واحد ولا يقين عندك ان تفريق الخطا  
 باتكة بعصمة النجاة بل انك يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانك  
 تعرض لعذاب المحذور ضرب من الجهل والرخيلة وحده منه وذلك في اقل استحقاق  
 الناس لا تقهر الى من يجعل النجاة وقفا على عدد مصر وفا عن اهل الجهل والخطايا  
 صر فالاولاد واستوسع رحم الله واستوسع هذا الفضل بيان يريد تقريره كثر

الشقاوة الالهيّة يختص بالطرف الاضيق هو ظاهر وقوله تأكيد لعظمة النجاة او قاطعة  
والعصمة ههنا اسم لما يقتضيه به الانسان اى يستمسك به لئلا يسقط في قوله  
وانما عليك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والذيلة حال على ان ما عداها اما  
بقتضيات شقاوة منقطعة ولا يقتضيات شقاوة اصلا وانما قال واستوى سمحة  
الله ملاحظة لقوله غمر من قابل ورحمتى وسعت كل شئ فساكتوا للذين يتقون فان  
فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيصها لاهل النظر الاشرت بها الى  
وقد نبيه اولعاش تقول هذا امكن ان يثرا القسم الثاني عن الحق الشر فيكون  
جوابك انه لو رى عن الحق ذلك لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول قد  
فرغ عنه وانما هذا القسم في اصل وضعه مما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به  
الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات لادته فاذا برى عن هذا افتقد جعل  
غير نفسه وكان النار قد جعلت غير النار والماء غير الماء ههنا وجرد هذا القسم  
وهو على الصفة المذكورة غير لا يوق بالجد على ما يتناه وهذا الفصل غنى عن الشرح  
وهو وقديس اولعاش تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب فتمام جوابه  
ان العقاب النفس على خطيئتها كما استعلم هو كالمريض للبدن على قحة فهو لازم من  
لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع  
ولا من وقوع ما يتبعها واما الذي يكون على جهة اخرى من مبدئه من خارج فحديث  
آخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك يكون حسا لانه قد كان يجب  
ان يكون التحويل من جنة الى اسباب الماتى تثبت فينفع في الاكثر وفي نسخة التصديق  
تأكيد للتحويل فاذا عرض من اسباب القدر ان عا من واحد مقتضى التحويل  
الاعتبار مركب الخطا فاقى بجرمية وجوب التصديق لاجل العرض الاحكام وان كان  
غير ملائم لذلك الواحد ولا واجبا من محتمل رحيم لولم يكن هناك الا جانب المبتلى  
بالقدر ولولم يكن بالفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لم يلبثت لغت  
الجزء لاجل الكلى فيقطع عضو ويوم لاجل البدن بكميته ليسلم واما ما يورد من حديث  
الظلم والعدل ومن حديث افعال يقال انها من الظلم وافعال مقابلة لها ووجوب  
ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات الأولية فغير واجب وجوبها

كثيراً بل أكثر من المقدمات المشهورة التي جمع عليها إتياد المصالح ولعل فيها ما يصح  
 بالبرهان بحسب بعض الفاعلين وإذا أحققت الحقائق فليقتت إلى الواجبات دون  
 امتثالها وانت قد عرفت أصناف المقدمات في موضع آخر تقرير السؤال أن يقال إن  
 كانت الأفعال الإنسانية صالحة عندنا على سبيل الوجوب لثباتها مع سائر  
 الجزئيات في العالم العقلي ولو وجب حدوث ما يحدث ههنا في هذا العالم مطابقاً  
 لما مثل هناك نام بجوارب الإنسان على شئ صدر عنه على سبيل الوجوب  
 والشيخ أجاب عنه ألا يجواب يقتضيه القواعد الحكيمية وهو قوله إن العقاب  
 للنفس على خطيئتها كما استعلم هو المراد من البدن إلى قوله ولا من وقوع ما يتبعها  
 وهو ظاهر هذا النوع من العقاب إنما يكون للنفس الإنسانية بسبب ملكاتها  
 الخيرية الراسخة فيها فكأنها يكون من داخل ذاتها وهو الله الموقدة التي  
 تطلع على الأقدار ولكن الآيات الواردة بالوعيد في الكتب الإلهية لأجرت  
 على ظواهرها لا تقتض القول بالعقاب الجسدي وأرد على يدن المسمى من خارج  
 على ما يوصف في التفاسير وأخبارنا فاشارة الشيخ إلى ذلك أيضاً بقوله وأما  
 العقاب الذي يكون على جهة أخرى من مبدأ الله من خارج فحديث آخر أسأله على  
 الوجه المشهور لو كان حقاً لكان سمعياً ثم أراد أن يذكر أن ذلك أيضاً على تقدير شدة  
 كونه كما يفهمه أهل الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الإلهية أي ليس بشر يقال  
 ثم إذا سلم معاتب من خارج فإن ذلك أيضاً يكون حسناً وأراد بالحسن هيئتها  
 الخيرة المقابلة للشراً ما ينصب إليه المتكلمون على ما صيغ في استدلال على ذلك  
 بأن وجوه التخفيف في مبادئ الأفعال الإنسانية حسن لنفعه في كثير من الأحيان  
 ولا يقام بذلك التعذيب بتعذيب الجرم تأكيداً للتخفيف منه مقتضى كثره في زيادة النفع فهو  
 أيضاً حسن ثم بين أن هذا التعذيب إنما يكون شراً بالقياس إلى الشخص المعذب  
 ويكون خيراً بالقياس إلى الأكثرين من نوعه ولا يلتفت لفت الجزئ لا إلى الكل لا ينظر  
 إليه هذا أيضاً من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل واستغفره بقطع  
 العضو لصلح البدن فإن الحكم بوجوب ذلك وإن كان مشتملاً على شر ما مقبول  
 عند الجمهور قد يتبين من ذلك أن ما ورد به التفريل إذا حمل على ظاهره لم يكن



فما لقال لاصول الحكيمية وبعض المتكلمين المنكرين لذلك الاصول كما لمعني انما  
 انما يقربون ذلك على وجه آخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله تعالى وحسن  
 منه اذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة والاجللة والوعيد والوعيد على الطاعة والمعصية  
 حسنان اذ فيهما تقربهم الى طاعته وتبعيدهم عن معصيته وتعذيب العاصي  
 عدل منه حسن ولا خلل باثابة المطيعين ظلم قبيح الى امثال ذلك مما يندونه على  
 مقدسات مشهورة مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب  
 العقل بعدد ولها من البديهيات فذكر الشئ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات  
 بل اكثرها لا بد من حد ودة اشتهرت لكنّها مشتملة على مصالح الجوهر ويمكن  
 ان يقع فيها كما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين يعني الاشياء لا انسانية على ما هو  
 والمنطق قاذن بانه بيان احكام افعال واجب الوجع عليها غير صحيح قال الفاضل  
 الشارح هذا الجواب غير صحيح اما اولاً فلانه مبني على وجوب التخريف وكما يقال ان  
 كان القدر فلم العقاب يجوز ان يقال ان كان القدر فلم التخويف ويكون  
 حكماً واحداً فلان لا يجوز ان يجعل احدهما مقدّمة في بيان الآخر واما ثانياً فلانه  
 لا يتشبه على قول المليين لانهم يحكيون يكون المالكين من يخالف قولاً  
 اكثر من الناجين وكان غرضه تمضية قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال لا ان العقاب  
 ايضاً من القدر وطلب علته ما يقتضيه القدر باطل واقول على الاول القول بالقدر  
 على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات مستندة الى اسبابها المتكررة  
 يخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يبقون  
 لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله والجواب الذي ذكره الشيخ كان موقفاً  
 لا اصوله فان فعل الانسان مستند عند الله الى قدرته و ارادته وكلاهما مستند  
 الى اسبابهما ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف قاذن وقوع التخويف  
 في الاسباب مقتضية الغير واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح  
 على ما ذكره وهو لا ينافي كونه من القدر لان جميع ما في القدر معللة عنده واما  
 على اصول الاشاعرة فلما لم يكن التخويف اثر كان التعليل به باطلاً على ما قاله  
 الفاضل الشارح وانما يتقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل

على الاطلاق ولذلك يقولون لا يستل عما يفعل وعن الثاني ان التشريح لا يبريد  
بمشية قواعد المتكلمين من الملائين على ما صرح به بل يبريد بمشية ما نطق به الكتب  
الالهية في هذا الباب وليس فيها ورد من التذليل حكميات لها لكن اكثر  
من التاجين بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم  
**الخط الثالث من في البهجة والسعادة**

البهجة السرور والنصرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد بهما الحالة التي يكون  
او يحصل لذوى الخير والكمال من جهة الخیر والكمال وهم وتنسب  
انه قد سبق الى الاوهام العاصية ان اللذات القوية المستعالية هي الحسنة وان  
ما عداها لذات ضعيفة وكما خيالات غير حقيقية وقد يمكن وان يثبت  
من جملة ان من له تميز ما يتق له ليس لذما يصفونه من هذا القليل هو المنكوحات  
والطعومات واصور بحري البحر اها وانتم تعلمون ان المتكلم من غلبة ما ولو في  
الترتيب كالتشريح والزرد قد يعرض له مطعم ومنكوح فيرضه لما يعارضه  
من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض له منكوح ومطعم في صحوه حشمة فينقض  
البعد عنهما مراعاة الحشمة فيكون مراعاة الحشمة اثر والذلاحة لاهلك من المطعم  
والمشكوح واذا عرض للكلام لطالب العفة والرياسة مع صحة حشمة الا لتدانه  
بالانعام يصيبون موضع اثره على الا لتدانه بمشمتي حيواني متنافس فيه  
اثر واقبة غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كسر النفس يستضر  
الجوع والعطش عند المحافضة على عام الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجات  
الخطب عند مناجرة الاقران المباشرين وربما اقم الواحد منهم على عدة وهم  
مستطابهم الحظ لا يتوقعه من لذة لذة الحمد ولو بعد الموت كان ذلك يصل اليه  
وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعالية على اللذات الحسية وليس  
ذلك في العاقل فقط بل وفي الجع من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يفتيق  
على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمل اليه والمرصعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته  
على نفسها وربما خاطرت محامية عليه من مخاطرها في حمايتها لذات نفسها فاذا  
كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم يمكن عقلية فما قولك في العقلية

العطب الملائكة واقفهم اى دخل من غيرهم ونية والد هم العدد الكثير واعلم ان  
 من المشهور ان السعادة هي اللذة فقط ثم ان العالم يظنون ان اللذة هي  
 المدرجة بالحواس الظاهرة واما المدرجة بغيرها فتكررت تحقيقها ونسبونها  
 الى خيالات لا يحقق لها وناصرة يستحقونها بالقياس الى الحسية فنبه الشيخ  
 هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان  
 اللذة العقلية المتوهمة ولو كانت في امر خسيس بما توثر على لذات يظن انها اقوى  
 اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والحاجة توثر ايضا عليها ومنها ان الكرم يورث  
 لذة ايتا راخيرة على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها ان كسر النفس  
 يورث لذة الكرامة المتوقفة من محافضة ماء الوجه ومن الاقدام على الاهل مع عدم  
 العلم بنيلها اعلى اللذات الحسية الواحد تحمل لآلام الجوع والعطش وتتقاسم احوال  
 الموت وفلذلك معها وهذه صغريات يضاف اليها كبرى مشهورة هي ان كل ما هو  
 اثر عند شخص هو لذ بالقياس اليه لان اللذة من شدة والمثل الذي فينتج ان اللذات  
 الباطنة مستعلية على الحسية وما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية  
 بنية على ان من سائر الحيوانات ما يشترك الانسان في ذلك فان كلب الصيد يورث  
 اللذة الوهمية التي بناها من توقع الكرام صاحبه اياه على لذة الاكل والمراضعة  
 من الحيوانات يورث اللذة الوهمية التي تجدها من تصور سلامة ولدها على لذة  
 سلامتها نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية  
 لما كانت اعظم من الظاهر فان يكون العقلية اعظم منهما اولى وذلك لان قوة  
 اللذة وضعفها يتبعان قوة الادراك وضعفه فان للذة ادراك على ما سبق في  
 تدبيره فلا ينبغي لنا ان نسقم الى قول من يقول اننا لو تحصلنا على جملة لا تأكل  
 فيها ولا تشرب بها لنستريح فانية سعادة يكون لنا والذي يقول هذا فيجب ان يبيح ويقال  
 له يا مسكين لعل الحالة التي للملائكة وما عوقها الذوالجهم وانعم من حال  
 الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدها الى اخر نسبة يعتد بها القابلون  
 بان السعادة هي اللذة الحسية ينكر ان السعادة لذة يثبتها الحكماء النفسانية  
 الكاملة بعد الموت ويدينهم على ما هم في ذلك ان لا يكون غير الحيوانات الاكل الشارب

المناهج معيدين الصلا وما كان غرض الشيخ من الرجوع عليهم اثبات تلك السعادة وكان  
 ما ذكر في الفصل السابق مقتضيا لبيان مذهبهم صرح في هذا الفصل بالبرهان عليهم  
 باثبات تلك السعادة ولذلك اسمه بالتذنيب تعريفه على مقتضى هذه المقالة نسبة  
 بين حال الملازمة وما في قها وبين حال الانعام وما يجري مجراها بحسب الشكالي و  
 المجهل المسمى بغيرها فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة لحددها الى الآخر لعدم  
 الاشتراك بينهما كما لها في الحقيقة فتعني ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند  
 المدرس كمال وخير حيث هو كذلك واللام هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرس  
 كمال وغيره من حيث هو كذلك واللام هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرس  
 آفة وشرير يريد التنبيه على حقيقة اللذة واللام ليتبين بالنظر الحكيم ان السعادة بالغة  
 الذي يقفه الجمهور للذوات العاقلة انهم فيها للتفوس الحيوانية وكذلك  
 الشكاف ولا لها فان ذكر ان اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك  
 فقد مر شرح اسمه وانما النيل فهو كاصابة والحوارات وانما لم يقتصر على الادراك  
 كان ادراك الشيء قد يكون حصول صورة ليساويه ويناله لا يكون الا بحصول  
 ذاته واللذة لا يتم بحصول ما يساوي الذي يدل انما يتم بحصول ذاته وانما  
 لم يقتصر على النيل لان ذلك لا يدل على الادراك الا بالحاجز وانما اورد هاتين المعقولات  
 لفعل يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاسم الدال بالحقيقة واراد به  
 بالخصوص الدال بالحاجز وانما قال لوصول ما هو عند المدرس ولم يقل لما هو منه  
 المدرس لان اللذة ليست هي ادراك الذي فقط بل هي ادراك حصول اللذة المستند  
 ووصوله اليه وانما قال ما هو عند المدرس كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا  
 وخيرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماله وخيريه فلا يلتزم به وقد لا يكون كذلك  
 وهو يعتقد فيلزم به فالمعتبر كماله وخيريه عند المدرس كمالا في نفس الامر والكمال  
 في الغير ههنا المعنى المتعبر الى الغير ههنا حصول شيء لما شاء يكون ذلك الشيء له  
 اي حصول شيء يناسب شيئا ويصلح له او يليق به بالقياس الى ذات الشيء والاشرف  
 بينهما ان ذلك الحصول لشيء لا يحصل الا بالقبول من القوة لذات الشيء في ذلك الاعتبار  
 فقط كمالا وباعتبار كونه من غير الشئ وانما ذكر ما يتعلق من اللذة بهما وآخر

ذكر الخيرية لا يفيد تخصيصاً كما لذلك المعنى وإنما قال من حيث هو كذلك لأن الشئ  
قد يكون كلاً وخيراً من جهة دون جهة ولا لتأذي به يخص بالجمعة التي هو منها كمال  
وخير هذه مهية اللذة وفقاً لها من جهة الألام كما ذكره وهذا أقرب إلى التخصيص  
من قولهم اللذة ادراك المذاق لأن ادراك المذاق في وقت ذلك عدل الشئ منه إلى  
مذاكه في هذا الموضع قال الشاعر على الشكر من تعريف اللذة بالخير الذي هو عند  
الشيخ امر وجودي يرجع إلى قولنا اللذة ادراك المذاق الموجب دون ذلك الألام يكون ادراك  
المعذوم وهو باطل مما في اللذة فلا ادراك اشتراك الأعضاء والأصوات المنكرة  
وما يشبهها ليست بلذات مع أنها من وجودات وأما الألام فلا العدم لا يحس به  
فإن فسر والخير باللذة أن هذا كراهية وسبقة المباحل وبما هو المشهور يرجع التعريف  
إلى قولنا اللذة إدراك اللذة أو ما يكون وسيلة إليها أو الجمال أيضاً أن ضرورة حصول  
شئ لشيء من شأنه أن يكون له وكانت عينة قولهم من شأنه أن يكون له إمكان  
اتصافه به لزم أن يكون الجمال في سائر المراتب لا في مراتب قال والتحقيق  
أن تصور مهية اللذة والألام بدوي من غير أن يكون في الحقيقة بل في الظاهر في تفسير  
قول الشيخ يعني من إيراد اجوبة هذه الشبهة اشتراكها في جهة اللذة كسر مهية  
اللذة والألام مع حسنها في غير ذلك من التعريف مما ذكره في باب الألام والفقهاء  
وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشئ الذي هو عند الشهوة خير هو مثل  
المطعم الملايم والملاير والذي هو عند الغضب شر هو في الشهوة والذي هو عند العقل  
خير فتارة وباعتبار الحق وتارة وباعتبار الجسد بل ومن التعريفات قيل الشكر  
وقور المدح والفرح والكراهة وبالجملة فإنهم ذوي التعريف في شأنه مختلفة  
مراده بيان أن الخير الواقع في ذكر مهية اللذة من الخير الإضافي الذي لا يعقل  
ألا بالقياس إلى المفرد ذكر الخيرات المقيسة إلى القوى المثبتة التي تتعلق  
الأفعال الأرادية غير الشهوة والغضب والعقل ومعه قوله والنفس هو عند  
العقل خير فتارة وباعتبار الحق وتارة وباعتبار الجسد بل ومن التعريفات قيل الشكر  
وقور المدح والفرح والكراهة وبالجملة فإنهم ذوي التعريف في شأنه مختلفة  
مراده بيان أن الخير الواقع في ذكر مهية اللذة من الخير الإضافي الذي لا يعقل  
ألا بالقياس إلى المفرد ذكر الخيرات المقيسة إلى القوى المثبتة التي تتعلق

وفي المذهب والحمد للغيرات التي تكون للعقل بمسار حركة سائر القوى وهي التي  
يختلف التمام فيها باختلاف احوال تلك القوى واما العقل الصوري فلا يختلف  
الشيء قول وكل خير بالقياس الى شئ ما عفو الكمال الذي يقتضيه ونحوه باستعداد  
الاقول لمراد الفرق بين الكمال والخير فذكر ان الخير المنصاف الى شئ هو الكمال الخاص  
الذي يقتضيه ونحوه باستعداد احوال الاقوال لمراد الفرق بين الكمال والخير فذكر ان  
الخير المنصاف الى شئ هو الكمال الخاص الذي يقصده ذلك الشئ باستعداد احوال الاقوال والشئ  
لا يقصده شيئا ولا يميل اليه اذ كان ذلك الشئ مؤثرا بالقياس اليه وذلك يدل  
على اشتراك معنى الخير على اعتبار كونه مؤثرا كما هو وما قوله باستعداد احوال الاقوال  
ان الشئ قد يكون له استعدادان احدهما بطرا على الآخر فلا يكون الشئ الذي  
نحوه ذلك الشئ باستعداد احوال الاقوال بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك  
الاستعداد انما هو حكمة الانسان فانه مستعد في فطرته لاقتناء الفضل  
فما اذا ذكر طرا عليه ما كونه لاقتناء الرذائل وتجنبها بحسب الاستعداد الثاني  
ولا يكون هو خيرا بالقياس الى ذاته بل هو كماله والعبادات الفاضلة الشاخرة  
ذهب هذا الموضع بعد ان خرج الشئ من كماله وتبين ان كماله هو كمال الشئ  
مشعر بان الخير والكمال واحد في شئ واحد كما هو مقتضا عن الآخر وكل ذلك ما هنا  
يتعلق بامر من كمال خيري وما يشارك له من حيث هو كذلك لما فرغ من تعيين اللذة  
ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعددة لتبين احدهما وجود كمال خيري  
الثاني ادراكه من حيث هو كذلك فان المطلوب في هذه المنة مبنى عليه وهو  
وتنبيهه ولعل في اننا نعلم ان من الكمالات والخيرات ما لا يلتزم به اللذة التي يناسب  
صلبه مثل الصحة والسلامة فلا يلتزم بها ما يلتزم بالجلو وغيرها فحينئذ بعد المسامحة  
السلامة ان الشرط كان من غير شئ راجعاً الى كمال الجسميات اذا استقرت لم يشعربا  
على التامريض والوصيب يحصل عند الشوب الى كمال الطبيعة معافضة غير خفي التدريس  
لذة عظيمة الوصل المرفق للحويل يق وطلب الشئ اي دام ومنه قوله تعالى وله الدين  
واصباك والتوب الرجوع الى الشئ بعد الذهاب عنه والمخاضة اخذ على غرة والغرض  
من الفصل ليراد شك على شجر اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة كمال خير

انما لا تلتزم بها وايراد الجواب عنه بعد التسلية على سبيل المسامحة وهو ان ادراك  
 الذي هو شرط في اللذة ليس هناك بما حصل فان استمراد المحسوسات ينهال النفس عن احصائها  
 والتفتت به على نعماء مع التجرد المقضي الادراك لذات ان جذا تنبئية والذيد قد  
 يحصل فيكون كراهة بعض المرضي للحلو فضلا عن ان لا يشتهي اشتها شائعا ولا يشك  
 طاعنا في سلف لانه ليس خيرا في تلك الحال وليس يشعر به الحسن من حيث هو  
 خير فكان الفصل الاول كان مشتقلا على الجواب عن النقض الوارد على شرح اللذة  
 بسبب اعتقالات احد الامرين اللذين يتعلو بهما اللذة وهو ادراك هذا الفصل اشقل  
 على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب اعتقالات الامر الاخر وهو حصول الحال والغير  
 بالقياس الى ان لا يلتزم ان لا يمكن هذا النقض من هو اليه هو فان الجملة لا يسكن وبن  
 لذات الحلو بسبب كراهة بعض المرضي له لم يجعل الفصل مشتقلا على فهم تنبئية  
 بخلاف الاول اذا ان يستظهر في البيان مع غناء بما سلف عنه اذا لطف لزمهم  
 نرد ناقضنا ان اللذة هي ادراك كذا من حيث هو كذا او لا شاعلا ولا مضافا  
 المدرك فانه اذا لم يكن سائما فامرعا ممكن ان لا يشعر بالشروط اما غير السائما  
 فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلو وما غير الفا مرغ فمثل التمتلي جدا ليعا رقي الطعم الذي  
 وكل واحد منهما اذا زالت ما نفعه عادت لذته وشهوته ويتأذى بتأخر  
 ما هو لان يكون مرغ عاف الطعام اذا كرمه والغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور  
 اللذة يمكن ان يزداد فيه قيدا فلا يبر والنقض المذكور عليه معه وهو ان لا  
 شاعلا ولا مضاد للمدرك اي يكون المدرك غائبا عن الشاعلا سائما عن المضاد  
 والشاعلا لا امتلاء المانع عن الانتاذ بالطعام والمضاد كسيفية المانع  
 لذوق المريض عن الانتاذ بالحلاوة والباقي ظاهر قنسية وحك ذلك في بعض  
 السبب المسمى بتيقن القوة المدركة ساقطة كما في قرب الموت من المرض  
 او معوثة كما في الخدر فلا يتألم به فاذا شغش القوة او زال العايق عظم الامر يزداد  
 يلمبه على حال الام ايضا فذكر ان اللذة كما لا يحصل مع وجود المانع عند عدم  
 الادراك فالامر ايضا لا يحصل مع وجود المانع عند عدم الادراك به وهذا هو قنسية  
 انه قد يصح اثبات لذة يقينا ولكن اذا لم يقتر العينة الذي تسمى ذوقا كان لا يجر

التي شوقوا لذلك قد يصح بثبات اذى ما يقيناً ولكن اذا لم يقع المعنى المسمى  
 بالمقاسات كان في الجوانب لا يقع عنها بالغ الاختلاف مثال الاول حال العين مخلقة  
 عند لذة الجماع ضال الشك في حال من لم يقاس وحسب الاسقام عند الجملة يريد  
 بيان ان العلم بوجود اللذة وان كانت يقيناً فهو اذن لا يوجب الشوق اليها  
 ايجازاً الا حساس به وذلك لا تـ معرفة الحسوسات بحسب هذه العقلية لا يقين  
 ادراكها اقتضاء احساسها والعلم بما من شأنه ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة  
 ولذلك قيل اليقين في حكا المعانيية وحول مرتبة علم اليقين دون مرتبة علم اليقين  
 ولذلك لم يقمتم الشئ في ذكر مهية اللذة واللام على ذلك الادراك دون النيل على ما حـ  
 واعمل الشهادة يستلزم هل اللذة العقلية ذوقاً يقابلها مقاسات الشئ استعمال لفظ  
 الذوق هو هنا في جميع اللذة ولم يعبر عنه بنيل اللذة ان احساس بالذذة لا تـ ذلك  
 يقيناً فكذلك في المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجري مجرىهما داخل في مفهوم  
 اللذة كما في قديمية كل مستلزمة فهو سبب كمال يحصل للذرك وهو بالقياس  
 اليه خير ثم لا تنشأ في ان الكمالات والحواس كلها متغايرة فكمال الشهوة مثلاً ان  
 يتكيف العضو الذائق بـ كيفية السلاوة مأخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك  
 لا عن سبب خارج كانت اللذة قامة وكذلك المشهور والمعلوم في القوة  
 القضيية ان يتكيف النفس بـ كيفية عقلية او كيفية شعور بأذى يحصل في المصنوع  
 عليه وكمال الوهم التكيف بهية ما يرجو وما يدكره وعلى هذا حال سائر القوى  
 وكمال الجهر العاقل ان يتشبه فيه حلية الحق الاول بقدر ما يمكنه ان يقال منه سببها  
 الذي يخصه ثم تشبه فيه الوجود كله على ما هو عليه في حق عن الشرايب مبتدأ فيه بعد  
 الحق الاول والمجهر العقلية العالمية ثم الروحانية السماوية والاعراض السماوية  
 ثم ما بعد ذلك متشابهة فيما من الذات فها هو كمال الذي يصير به الجهر العاقل  
 بالفعل وما سلف هو كمال الحسيواني والادراك العقلي فالعلم الى الله  
 عن الشوب والحسي شوب كله ومعد التقاصيل العقلي لا يكاد يتأخر هي الحسية  
 في قلة وان كثرت فيك لا شدة ولا ضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة  
 الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العينية الى اللذة العينية نسبة



الجلية الحق الاول وما يتلوه الى مثل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الامر كين  
يريد ثبات اللذات العقلية ويؤكد انها اكمل من الحسية وهذه اللذات هما  
عمدة مطالب هذا النمط ونقيرهما ان يقال ما كانت اللذة اذ امر الكمال خير فيحصل  
المدرك ما كان كل مستلذ به اى كل ما بعيد لذية فهو سبب كمال يحصل بالمدرك ذلك  
الكمال ويكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك لقمران الكمالات وادراكها اللتين  
يتعلق بها اللذة ههنا وتعالى ما يقتضيه الاستقرار ههنا ما يتعلق بالقوة الشهوية  
وهو كتكليف العضو الذي ايق بكيفية الحلاوة سواء كانت مأخوذة عن مادة حاضرة  
هى شئ حلوا وكانت حادثة في العضو لا عن سبب خارج فان كليهما في اعادة  
اللذة متساويان ولذلك يلتذ النائم بحالة الاحتلام التذ اذ هو بالواقع بحالة  
الليظة وكذلك في سائر الحواس لظاهر ومنها ما يتعلق بالقوة العنصرية وهو  
كتكليف النفس الحيوانية بكيفية هو تصور غلبه ما او تصور اذى حل بمغصوب  
عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكليف الروح بصورة شئ رجوة او تصور  
شئ يتذكر فتذكر كذلك في سائرها وهذه كلها كالات حيوانية مختلفة وادراكات  
حيوانية لها متفان وتسمى بالذات بحسبها والحواس العقل ايضا كمال وهيات  
يتشبه فيه ما يتعقله من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان تعقل الحق الاول على  
ما هو عليه غير ممكن بغيره ثم ما يتعقله من صدور معلولات المرتبة اعلى الوجوه  
كله مثلا يقيني اياها عن شوايب الظنون ولا وهام على وجه لا يكون عن ذات  
العقل ويثبت ما تشبه فيه مما يزيل يصير عقلا مستقدا على الاطلاق ولا شك في  
ان هذا الكمال خيرا بالقياس الى ما فيه وانه مدرك لهذه الكمالات والحصول هذا  
الكمال له فاذا هو ملتذ بذلك وحده هى اللذة العقلية ثم اذا قاما انسيابا من اللذتين  
اعلى العقلية والحيوانية من حيث الكميات ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية  
اقوى كيفية واكثر كمية انما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل  
الحقيقة المنكشفة بوارضها كما هى والخس لا يدرك الا كيفيات يقوم بسطوح  
الاصنام التي تحضره فاذا كان الامر الك العقلى خالصا الى الكنه عن الشئ والحسي شوب  
كله واما الثانى فلان هذه تفاصيل المعقولات لا يكاد يتبينها وذلك لان اجناس

الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدرجات  
 بالحواس محصورة في اجناس قليلة فان تكثر فاما تكثر ولا شدة ولا ضعف  
 كالحالاتين المختلفتين واذا كانت الكمالات العقلية اكثر اذ كانا  
 ان كانت الذرة التابعة لها اشد لان نسبة الذرة الى الذرة كنسبة  
 الكل الى الكل ولا درك الى الادراك فاذن الذرة العقلية اشدة وانهم من النسبة  
 بل لنسبة لها الى هذه والتفاضل الشارح اسند قوله ان نسبة الذرة الى الذرة  
 لنسبة المدرس الى المدرس ولا درك الى الادراك الى الخطأ وليس كما قال فان  
 المجدوح والمجرب ان يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف كالسواد  
 الذي يحيد بانه لون قابض البصر ثم كان بعض اللون اقبح البصر عن بعض فيجب  
 ان يكون بعض ملهى سواد اشدة من بعض وهذا موضع مذكور في المواضع  
 المتعلقة بالحد ومن كتاب طويقا المنطق وقد ذكر هناك موضع عاشر وقال  
 ايضا انا نجد هذا لكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة يعرف بالذرة ولا يدرك  
 اهل ادراك الملايم ام ليس بل انتم ما اقمتم عليه برهاناً بل ذكرتم اننا نغني بالذرة ادراك  
 الملايم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملايم فهو ملته به وهذا البحث لا يستقيم  
 الرعاية والتفسير فانه ليس بلغوى فلو كنتم ان يقيموا بالبرهان على ان حالة العالم  
 هي تلك الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود ذرة عقلية ثم قال وما يبطل  
 قولكم ان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد الذرة العظيمة  
 التي يصفونها فلو كانت الادراكات نفس الذات لكانت ملته كما كانت مدرسة  
 والقول بان الاشتغال بتبيين البدن مانع عن حصول الذرة قول يكون الشيء مانعاً  
 عن حصول الشيء عند حصوله والجواب عن الاول انهم لا يقولوا انا نغني بالذرة  
 كذا وكذا بل ما وجد والحالة المدرسة غير التي عند الشرب والوقاع مع وقوع  
 اسم الذرة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينها وبين غيرها مما يناسبها ونقصها  
 عنه ما يخص كل واحدة منها فوجدوها حاصلاً في كل صورة فيوصف  
 بالذرة وغير حاصل في كل صورة لا يوصف بها فغلب انه الماد من صفته اسم  
 الذرة ثوباً وجد واذ ذلك الامر مشترك بين المختلفين حكموا انهم في العقل فان كان

منا قس على اطلاق الاسم فلا مضى لفة من بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم  
 يقولوا بان الذرة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرط واصل العالم  
 بالعلوم العادم للذرة لا يكون مستجيبا لتلك الشرط مثلا لا يكون عالما بان  
 حصول هذه العلوم خير له او لا يكون عالما بها من جهة ما هي خير له ثانيا ان استجوب  
 الشرط فلا يتم ان يكون عاقد الذات فانما يرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا  
 الامساك بل معدودة بيبتهجون بها اشكال بتهاجم ويؤثرون الا اشتغالهم بذكرها على تلك  
 الدنيا وما فيها فضلا عن لذة سطوعها وحنكها ما الآن اذا جئنا في المدن في  
 شوارعها وهو نقيع لم يشق الى كمال المتأسس سبب وان تتألم بحصول هذه فاعلم  
 ان ذلك من ذلك لانه وفيك من اسباب ذلك بعض ما ينهت عليه يديك بينه  
 على بناء الامور المضادة لك كالات النفس لا تسانية التي هي ثبات الشقاوة لتقوعها  
 بعد الموت وعلى حصول التآلم كما حصل سببه وعلى ان ذلك كما هو من الشدة من الامور  
 البدنية والفاظه فاعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس تقهيرا كان مستعدا  
 للكمال الذي يرجي بعد المقارفة فهو غير محبوب وما كان بسبب غيرة غريبة فيقول  
 ولا يدوم بها التعذيب يريد بيان مراتب الاشقياء وتقدم بذلك مقدمة  
 وهي ان يقول ذات كالات النفس يكون لا محالة تقدم استعدادها وعدم الاستعداد  
 يكون اما لا مدى نقصان غريزة العقل او وجودى كوجود الامور المضادة  
 للكمالات فيها وهي اما راسخة او غير راسخة فذات استقامت لذة لا يشترك في كنهها كذا في  
 وهي اسباب لنقصان وكل واحد منها يكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة  
 العملية فيجبر ستة والذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معا  
 فهو غير محبوب بعد الموت ولا يكون بسببها تعذيب وهو الذي ذكره الشيخ والذي يكون  
 بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو ايضا غير محبوب لكن يدوم به التعذيب لانه  
 الجهد المكمل المضاد لليقين الذي صار صفة للنفس غير مقارفة عنه والشيخ قد تغير  
 الذكر هذا القسم صريحا في هذا الفصل لكنه ايضا داخل بوجه تحت النقصان الذي  
 حتم الضميمة بانه غير محبوب والثلاثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات  
 العوام المقابلة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاعتقادات والمذاهب الرديئة

المستحكمة وغير المستحكمة وهي التي يكون بسبب عواشي همة وجميعها من أجل الموت أما لعدم همة من أجلها هيئات مستفاد من الأعمال ولا من جهة فليزول فبذلها لكنها تختلف في شدة الرذالة ونقصها وفي سرعة الزوال وبطوئه ويختلف التعذيب بها بعد الموت في الكرم والكيف بحسب الاختلافين **تتمية** وأعلم أن رذيلة النقصات إنما تنادي بها نفس شبيعة إلى الكمال وذلك الشوق تابع تبعه يفيد الاكتسابات والبلية بخلة من هذا العذاب وإنما هو الجاحدين والمهملين والمعرضين عما المعربة عليهم من الحق والبلية أدنى إلى الخلاص من فظاظة تترك آثارا تميز في هذا الفصل بين الناقصين المتقدمين بنقائصهم فقط النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق إلى كمالها التي لم يعرفها أملا فإن الحكم بات للنفسوس كمالا حقيقيا ليس بأولى لها شوق إليها حتى إلى عرفت بأكساب النظرية أن لها كمالا ما أثر إنما ان لم يكتسب الكمال فلا يخلو ما ان اكتسبت ما يفيد الكمال فصارت جادة لكمالها من حيث المهيئة وإن كانت معترفة به من حيث الانية أو اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال فصارت مهملة إليه فهو كلاء أصحاب رذيلة النقصات الذين يتعذبون بنقصاتهم لا شتياءهم إلى الكمال القائياتهم وإنما جعل ذلك الشوق لهم بالكتساب نظري قاصري عن الوصول إلى المشتاق إليه هو فظاظة التبرع واسوقهم حلا الجاحدين وهم الذين يتعذبون دائما فقط وأما أصحاب النفوس الساذجة منهم الذين الذين وسهم الشيخ بالبلية والبلية في اللغة هي الذي غلب عليه سلامة الصلوة وقلة الاهتمام بقعش بلية أي قليل العموم وهو لا يتعذبون لأنهم غير عارفين لكمالهم غير مشتاقين إليها واعتزوا بالفاضل الشاكر باب النفوس ذوات العقائد الباطلة الجانزة باعها حقها فافارقت الأبدان فان جازان يروا عند ذلك الخرم فليجربوا والعقائد الباطلة أيضا عنها وتم يصير أهل السادة وإن لم يجرب فلا يكون لها شعور بنقصاتها كمال لم يكن قبل الموت فلا يكون مشتاقا متعذبا والجواب أن النفوس الكاملة تمثل صور المعقولات فيها على ما هي عليه فأنها إنما يلتزم بمشاكلها بالكتسبية وهذا ما أدركته على الوجه الذي أدركته فكانت كانت ذوات نيل وتمت بذلك التذاهبا أصا التي تمثلت أصدا

الكمال فيها واعتقدت انها كمال درجة الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة  
تفقد ما رجبته فتجيب ويصير مغذبة يفقدن ما رجت الوصول اليه لا يزال الحزن  
عنوا تشبه والعارفين النفس المتقنة هون اذا وضع منهن درن مقامه  
البدن وانفكرا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة فانتفضوا باكمال  
الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفوا يريدوا بالعارف الكمال بحسب  
القوة النظرية والمثيرة الكمال بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية  
هو التجرد عن العلايق الجسمانية والاطلاق الدرن على الهيئات البدنية استتارة  
لطيفة فانها تمنع النفس عن الانتعاش بالكمال التام كما يمنع الدرن على الانصباء  
التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا في علم به فصاروا ذرى عيان  
له فكانهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلمة فذهبوا الى الكمية  
فحصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل بهذا الوصول وليس هذا الاثبات  
مفقود امن كل وجه والنفس في البدن بل المتخسوس في تأمل الجبروت المعجز  
عن الشواغل يصيدون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يمكن  
منهم فيتعلمون من كل شئ هذا الخبر عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت  
ويتشبه عليه بالفتيان العقلي وانما يتحققه من حيث هو ميسره والفاظه غنية  
الشرح والنفس الساكنة التي هي على الفطرة لم تقطعها مبالاة الا مولا لرضية  
الحجاسية انما سمعت ذكر كراماتك تشير الى احوال المفارقات غشيتها اعانته تشاكف  
لا تعرف سببه واصحابها وجد مبرح مع لذة مصرفة يفضي بها ذلك الى حيرة وهش  
وذلك للمناسبة وقد حرب هذا الخبر بما شديدا وذلك من افضل البواهي ومن  
كان باعته اياه لم يقنع الا بتمتة الاستبصار ومن كان باعته طلب الحمل والمنافسة  
اقنعه ما يليه العرض فهذا حال لذة العارفين يريد بالنفوس السليمة التي هي  
على الفطرة النفوس التي لم يتعش بالحق ولم يتدنس بالعقائد المخالفة للحق ولم  
يغلظها اي لم يغلظها والغرض من الرجال الغليظ والحجاسية الشديدة الصلبة  
يقال حبسات يدها بالهزة اي صليت وغشيتها اي عطاها ووجد مبرح اي شديد  
ضربه ضربا مبرحا اي لشدة وبرحه الامراى محبته والمنافسة الرغبة في الشيء

وجه المبادرات في الكرم والمقصود من هذا الفصل وبيان حال المستعدين للكمال  
 ومعنى قوله من كان باعثة اياه اي من كان باعثة على طلب الكمال مناسبة دامت  
 للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه ومن كان باعثة شئ غير ذلك وقف عند  
 حصول غرضه واما البلاء فاتهم اذا اخلصوا من البلاء ووصلوا الى سعادة يليق  
 بهم واعلم ان لا يستعنون فيه عن معاونة جسم يكون موضوعا لتفديدات لهم  
 ولا يمنح ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يقضي بهم آخر الامر  
 الى الاستعداد لا ليقال المستعد الذي للعارفين كما فرغ من بيان احوال النفس  
 الكاملة والمستعدة للكمال والحاجة هل في المعاد اراد ان يبين حال النفس الحالية  
 عن الكمال وعمامتها وهي نفس البلاء في هذا الفصل واعلم ان من  
 القدر ماء من زعم انها يعني لان النفس انما تبقى بالصورة المرشحة منها فالحالية  
 عنها معطلة ولا معطلة في الوجود لكن الدلائل الدالة على بقاء النفس الناطقة  
 يقتضي نقليض هذا المذهب ثم القايلون ببقائها قالوا انها تبقى غير متأثرة بخلوها  
 اسباب التأذي والحلاص فوق الشقاوة فاذن هي في سعة من رحمة الله وبإفاد  
 هذا المذهب ما ورد في الخبر هو قوله عليه الصلوة والسلام اكثر اهل الجنة البلاء  
 ثم انها لا يجوز ان يكون معطلة عن الادراك وكانت مما لا يترك الا بالاحكام جسمانية  
 فذهب بعضهم الى انها تتعلق بالجسام اخرى لا يخلوا فاما ان يصير هادي صورة لها  
 وهذا ما ذكره الشيخ وما الى البيا ويصير فيكون نفوسا لها وهذا القول بالتناسخ  
 الذي سيبطله الشيخ انما المذهب الاول فقد اشكر اليه في كتاب المبدأ والمعاد وذكر  
 ان بعض اهل العلم من لا يجازف فيما يقول واخطئه يريد الفاعل الى قال قسولا  
 وهوان هو كلاء اذا فارقت البدان وهم يد يتون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم  
 تعلق بما هو اعلى من البدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان يكون  
 تعلقهم لشوق الى البدن ببعض البدان التي من شأنها ان تتعلق بها النفس لا انها  
 طالبة بالطبع وهذه مهيات وهذه البدان ليست بابدان الا لسانية وحيوانية  
 لا انها لا تتعلق بها الا ما يكون نفسا لها ويجوز ان يكون اجراما سماوية لا ان يصير  
 هذه النفس نفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل قد يستعمل ذلك

لا مكان القليل ثم يتصل الصنف التي كانت معتقدة عنده وفي وجهه فان كان اعتقاد  
 ونفسه واقواله تجري شاهدات الحرات الاخرى وية على صبيح يتجلى ولا لا فتا هدت  
 العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا المجرم منقولاً من الهراء ولا دخله ولا يكون  
 مفار قال المراج الجوهر المسعر وهذا الذي لا يفتك الطبعيات ان تعلق المنفس كما  
 هذا ما ذكر في الكتاب المذكور ولا يخافه التطويل لا ورحمة بعبارة والشعر حوز  
 بعد ذلك ان يقضى التعلق المذكور الى استعداد الاتصال المستعمل في المعارف  
 وفي هذا الموضع نظرية واما التماسيح في اجسام من جنس ما كانت فيه فتستحيل  
 ولا لا فتقضى كل مزاج نفساً يفيض عليه وقاسمها النفس المستنسخة فكان يكون  
 واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء يكون ولا ان يكون عدد الكائنات  
 من الاجسام عدد ما يقار قيا النفوس ولا ان عدة نفوس مفارمة يستحيل هذا  
 واحد انفصل به او يتدافع عنه متمكنة ثم ايسر هذا واستعن بما تجد في مواضع  
 آخر لنا هذا هو المذهب الثاني وقد اورد على بطاله جنتين احدهما ان يقال ان  
 ان تميز الابدان بوجوب افاضته وجود النفس من الجلال المفارمة ثبت ان كل  
 مزاج بدني يحدت فاما يجدت مع نفسه لذلك البدن واذا فرضنا ان نفساً ما  
 ابدان كان للبدن المستنسخة نفسان احدهما المستنسخة والثانية الحادثة معه  
 فكان ثم الحيوان الواحد نفسان وهذا محال لان النفس هي التي تدبر البدن وتبصر  
 فان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بدنها ولا تصير في البدن فلا يكون لها  
 علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفساً له هذا خلف والحجة الثانية ان ينع النفس  
 المستنسخة اما ان يتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول وقبلة ما او بعد  
 من زمان فان اتصل به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة ان  
 حدث قبله فان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون عدد النفوس المقارمة  
 وعد الابدان الحادثة في جميع الاوقات متشابهة او يسكن عدد النفوس  
 اكثر او يكون اقل وعلى التقديرين يجب ان يتصل كل فناء بدني يكون بدن آخر  
 ايضاً ان يكون عدد الكائنات من الابدان عدد الفاسد منها وهما محالان ففقد  
 ان يكون واجبين وعلى التقديرين الثاني لا يكون النفوس الحققة على بدن واحد

اما مستشاهة في استحقاق الاتصال به او مختلفة بالاولى يقتضى اما اتصال الكل  
 به فيكون لبدن واحد نفس كثيرة وقد يطلانه واما ان يتألف من شيئا ثم ينفصل  
 الكل غير متصل ببدن بعد فساد البدن الاول قد فرضناها متصلة هذه وانما  
 يقتضى اتصال البعض وبها البعض غير متصلة ويعود الخلف وعلى التقديم الثالث  
 لا يخلو اما ان يتصل نفس واحد بالكثر من واحد حتى يكون حيوان هو بعينه غيره  
 وهذا محال او تبقى بعض الاكلات المستعدة للنفس بالانفس وهذا ايضا محال  
 او يتصل بعض النفوس ببعض الاكلات ويتحدث البعض بالآخر نفوس اخرى  
 ويلزم منه محالان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك الاكلات دون بعض من  
 غير اولوية والثاني حدوث النفس لبعض الاكلات المستعدة دون بعض من غير اولوية  
 وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حاله المفارقة فذلك البدن  
 لا يخلو اما ان يكون ذات نفس اخرى او لا يكون ويكون كاول اتصال نفسين ببدن  
 واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس  
 المفارقة بعد المفارقة بزمان فجزا من كونه معطلا في زمان يقتضى جواز ذلك  
 في سائر ازمانه ولا يحتاج الى القول بالتناسخ وايضا لا يخلو اما ان يكون اتصالها  
 ببدن موقوف على حدوث مزاج مستعد او لم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى  
 مع حدوث ذلك المزاج ويعود المحالات المذكورة وعلى الثاني يتخصص اتصاله  
 بزمان معين ومع تساوى الازمنة بالنسبة اليه وهو محال وحيث قد قمت الحجة الثانية  
 والشيخ اشكر الى هذه الاقسام بقبوله ثم بسط هذا الى البرهان الثاني والى اقسامها  
 المقتضية لفساد المحالات الازمنة المذكورة بقوله واما من ياتى به في  
 مواضع اخر لنا امتحان في اجل ممتع بشئ هو لا قال فلانة لانه اشياء لا تتغير  
 اذراكا لا تتبدل الاشياء كالألوان والذوق هو يرى من طبيعة الامكان والعدم وهما متبدلان  
 النشوء لا تتأجل له عنه والعشق الحقيقي هو لا يتأجل بتصور حضرت ذات او الشئقة  
 هو الحركة الى تمييز هذا الايتواجا اذا كانت الصور ممثلة من وجه كما يتمثل في الخيال  
 غير ممثلة من وجه كما يتمثل في الحس حتى يكون تمام التمييز  
 الحس للامر الحسى فكل مشتاق فانه قد قال شيئا ما وفاته شئ ما في التمييز



أخسر الأول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره أو لم يعشق من غيره  
ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته ومن ذاته من شياء كثيرة غيرة  
لما فرغ عن بيان أحوال النفوس في المعاد وقد تقرر فيها مخيان ووقوع اللذة  
على ما يطلق عليه معناها ليس بالتساوي المراد ان يبين ترتيب الجواهر العقلية  
في ذلك فذكرها مرتبة في خمس مراتب اولها مرتبة الواجب الاول تعالى وأما  
ترك لفظ اللذة واستعمل بدلها الاستبصار لان اطلاقها على الواجب الاول وما  
يليه ليس متعارف وأما كان الاول اجل من شئ لان كماله هو الكمال  
الحقيقي لا غير فادراكه هو الادراك التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون استبصار  
الاجل لا يحتاج على الاطلاق وأعلم ان كل خير مؤثر ولا ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر  
حسبه والحب اذا فرط يسمى عشقا وكل كان الادراك اتم والمدر كاشد خيره كان  
العشق اشد ولا ادراك التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على ما تولد  
تامة وابتناء تاما فاذا كان العشق الحقيقي هو لا يتماهى بتصوره من ذات ما هو العشق  
فما كان شوق عنده من لوازم العشق وما يشتهيه احدهما بالآخر اشار الى الشوق  
التي ذكرناه الحركة الى تقيم هذا الابهتاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا  
من وجه غايبا من وجه ثم انبت العشق الحقيقي الاول تعالى لمحصل معناه هناك فانه  
الخبر المطلق وادراكه لذاته اتم لا ادراكات ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه  
وان كان غير مستعمل في عرف الجمهور لانه مستعمل في عرف الالهيين من الحكماء  
فما هو الذوق ومنزهه تعالى عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عند تعالى شئ  
وبين ان عاشق لذاته من غير وقوع كثرة فيه وانه معشوق ايضا لغيره بحسب ادراك  
الغير له واعتبرنا افضل الشارح بان الحبان كان هو الادراك كان قبل كماله  
الكامل فوجب حبه استكمال الشئ على نفسه وان كان غيره فادراك الاول الكمال  
فخالف الادراك غير كمال اخر والمختلقات لا يجب اشتراكها في الاحكام فاذا كان يعنى  
ان يكون ادراك الغير مرجح للحب وادراكه تعالى غير منجب له والحواس ان الحب  
ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكمال  
انما يجب حبه لكون الكمال مؤثرا وما كان الكمال وادراكه موجودين للايقول

تعالى حكوا بثبوت الحب هناك ويتلوه المستمعون به وبذواتهم من حيث هم  
 يستمعون به وهم الجواهر العقلية القدسية فليس ينسب الى الاول والعقل ولا الى الثاني  
 عن خلص ولياؤه القدسين شرف هذه المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وانما لم  
 ينسب الشوق اليها لانه عن القوة وتبع المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين  
 فهم من حيث هم عشاق وقد نالوا نبلا ما فهم يلدن من ومن حيث هم مشتاقون  
 فقد يكون لاصناف منهم اذى ما لمكان الاذى من قبله كان الاذى لذينا  
 وقد يحاكي مثل هذا الاذى من الامور الحسية فحكاية بعيدة جدا حال اذ  
 الحكمة والدغدغة ظريفا خيل ذلك شيئا بعيدا منه ومثل هذا الشوق مبرا  
 حركة ما فان كانت تلك الحركة محالصة الى النيل بطلب الطلب وحقة البهجة والنفوس  
 البشرية اذا نالت العتبة العليا في حينها الدنيا كان لاجل احوالها ان يكون  
 عا شقة مشتاقا لا يخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الحياة الاخرى هذه  
 هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية  
 ما دامت في الابدان وقد ثبت لهم العشق والشوق معا وبحسب الشوق الاذى  
 وذكر ان الاذى لما كانت من قبل للعشق كان اذى لذينا ولاذى الذوق  
 من العشق الى العاشق انما يكون عنده لذينا لانه يتصور اثر وصول اثر العشق  
 به اليه ووصول الاثر اثر الوصول ونسبة هذا الاذى الذي يذ باذ  
 الحكمة والدغدغة ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما  
 ان الاذى واللذة في الدغدغة جسمانيان وهما عقليان والثاني ان الاذى  
 واللذة في الدغدغة متباينان في الوجود والحسن لا يتم بينهما تعاقدهما فيحتاجا  
 وهما متحدان والباقي ظاهر ويتلوه هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين  
 جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها ثم يتلوه النفوس المعنوية في عالم  
 الطبيعة المعنوية التي لا مفاصل لرقاها المتكوسية هاتان المرتبتان هما الباطنية  
 وهما مرتبة النفوس الناطقة المتوسطة والنافقة والشوق في المرتبة  
 الاخرى هي سبب تاديبها في المعاد على ما مر والفاظه ظاهرة فاذا نظرت  
 في الامور وتأملتها وجدت لكل شئ من الاشياء الجسمانية كما لا يتصور وعسفا

امرادنا او طبيعيا لذلك الكمال ونشوقا طبيعيا او اراديا اليه اذا فارقت رتبة من العمانية  
الاولى على النحو الذي هي به غمانية فلهذه جملة وتجدر في العلوم المفصلة لها تفصيلا است  
لما فرغ من بيان مقاصده وقد تقر في انشاء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة  
والنشوق لبعضها اراد ان يبين على شرهما الباقي النفوس والقوى للجسمانية قد كسر  
ذلك اجمالا واحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات  
الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها  
بالارادة او الطبيعة وذلك يدل على كون تلك الكمالات مؤثرة عندها فهي شائعة  
بالعباس ليها واستثاقه اليها اذا فارقت بها والفاضة ظاهرة

### الفصل التاسع في مقامات العارفين

لما انشأ في المنطق المقدم الى ابتداء الموجودات ليكملها المختصة بها على مراتبها  
اراد ان يشير في هذا المنطق الى احوال اهل الكمال من النور الانساني وبين كيفية  
ترتيبهم في مدارج سعادتهم ويذكر كمالاتهم العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر القاضل  
الشكر من ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه ترتيب في العلوم الصوفية  
ترتيباً ما سبقه اليه من قبله ولا يحق من بعده تنبيه ان للعارفين مقامات  
ودرجات مخصوص بها في حقيقتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم في جلا بيب من ابدانهم  
وقد اذعنهم بها وتجرد واعنوا الى عالم القدس وتعلم من رغبة فيهم وامر ظاهر عنهم  
ليست تتركها من ينكرها ويستكرها من يعرفها ونحن نقصر ما علينا من الجلال الجففة  
والجلال ما يتعطي به من ثوب ونحوه ونقول الثوب اي خلعه والاراد من قوله  
في انهم وهم في جلا بيب من ابدانهم قد بقولها وتجرد واعنوا الى عالم القدس ان  
الكاملة فان كانت في ظاهرها حال الحقيقة بجلا بيب لا بد ان لكنها كان قد خلعت ههنا  
تلك الجلا بيب وتجردت عن جميع الثواب ما دية وخلصت الى عالم القدس متصلة  
بتلك لذات الكاملة البريئة عن النقصان والشر لهم من رغبة فيهم هي مشاهد  
لما يجز عن ادراكه اوهامه وكل عن بيانه الالسنه واجتماعهم بالاعين رأيت ولا  
اذن سمعت وهو المراد من قوله عز من قائل ولا تعلم نفس الا بحسب ما اوتي من فرق اثنين  
واشهر اظهر عنهم هي آثار كمال وانما اظهر من احوالهم وفعالهم وآيات يجتمع بهم

من جعلها كما يعرف بالمعجزات والكرامات وهي امور يستكرها من يتكلمها لا  
 يسكن اليها قلب من لا يعرفها ولا يقربها ويستكرها من يعرفها اي يستعظمها من يقف  
 عليها ويقربها واذا قرع سمعك فيما يقربه وشره عليك فيما تسمعه قصة لسلا  
 والبسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان البسال كالمثل ضرب للدرجيتك  
 والعرفان ان كنت من اهله فحل الرضات اطلعت سر الدخيل اي اتي به على  
 ولاه فلاك ليس الدخيل اذا كان جيداً يساق له وسلامان شجرة واسم موضع  
 وهل يضمان اسماء الرجال والالبسال التبرير اي بسلت فلانا اي سلمته الى الهلكة  
 اورهته واليسل المنع وقيل الميسل المخل قال الفاضل المشارع في هذا الموضع  
 ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس الاحاج التي يذكر فيها صفات يتحقق مجموعها لتبقى  
 اختصاً بعيداً عن الفهم يمكن الاهتداء منها اليه ولا من الفصل المشهور  
 بل هما الفظيان وضوعهما الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك مما يستحيل ان يستقل  
 العقل بالوقوف عليه فاذا تكليف الشيخ خله يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال  
 واجوبه ما قيل فيه ان المراد لبسالان آدم عليه السلام والالبسال الجنة فكانه قال  
 المراد بآدم بنفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وبآدم من الجنة  
 عند تناول البيل نخطا بنفسك عن تلك الدرجات عند التقاطها الى الشهوات واقول  
 كلام الشيخ ليس بوجوه وقصة يذكر فيه هذا ان لا سكران ساءت ما عشتمة على طالب المطر  
 لا ينال الاشياء فتشبه بالانسان على البيل على كمال الحكمة تطبيق سلامان على ذلك  
 الطالب وتطبيق البسال على مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال الى الرمز  
 الذي هو الشيخ بجمله ويشبه ان يكون تلك القصة من فضض العرب فان هاتين  
 قد يحركان في احكامهم وحكاياتهم وقد سمعت لبعض الافاضل يخبر اسكات يذكر ان ابن الاثير  
 اورد في كتابه الموسوم بنوادس قصة ذكر فيها رجالان وتعا في اسرقم احدهما مشهور  
 بالجراسم سلامان والاخر مشهور بالشمر من قبيلة جرهم فقد سلامان لشهرته بالسلام  
 ن انعد من الاسر والبسال الجرحى لشهرته بالشرارة حتى هلك فصار منهما في العرب مثل  
 يد كما فيه خلاص سلامان والالبسال صاخبه وانما ان ذكر ذلك المثل ولم يتحقق المثل  
 القصة من الحكمة المذكورة وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابق للمطلوب

والله على قلوبها يمين اللفظين في نوايس حكايات العرب فان ذلك كذلك مسلامان  
وايسال ليس كما وضعها الشيخ لبعض الامور وكلف غير معرفة من وضعه هو بل ذكر الملك  
ان سمعت تلك القصة فامره من لفظي مسلامان وايسال المدة كور تين فيها انفسك  
ودرجتك في العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة القصة بحلها مطابقة  
لاحوال العارفين فاذا ان الامر بحل الرمز ليس بتكليف بمعرفة الغيب انما هو موقوف  
على استماع تلك القصة وفتح لعله مما يستقل العقل بالوقوف عليه ولا هتداء  
اليه ثم اني اقول قد وقع الى بعد تحريف هذا الشرح قصتان منشويتان الى مسلامان  
وايسال احديهما وهي التي وقعت اولا الى ذكر فيها انه كان في قديم الدهر ملك  
لبيزان والروم والمصر وكان يهادقه حكيم ففتح تبديعه له جميع الاقاليم وكان  
الملك يريد ابنا يقوم مقامه من غير ان يباشر امره فذبح الحكيم حتى تولد ابن له  
من نطفة من غير ارم امرأة وسماه مسلامان وارضعته امرأة اسمها ايسال وربيته  
وهو بعد بلوغه عشقه ولا زنها وهو دعه الى نفسها واكلت اذبحا بها شرها ونساء  
ابوه عنها وامره بمقادير قاتلهم يطعه وهربا معا الى مصر امير المغرب وكان  
الملك الة يطالعها على الاقاليم وما فيها ويتصرف في اهلها فاطلع بها عليها وراق  
لها واعطاها ما عايشا به واهلها مده ثم انه غضب من تمام دي سلامات في ملازمة  
المرأة فجمعها بحيث يشاق كل منها الى صاحبه ولا يميل اليه مع انه راى ينحذب بذ  
وفطن سلامان به ورجع الى ابيه معتذرا فبذره ابوه الى انه لا يميل الى الملك الذي  
يرشح له مع عشق ايسال الفاجرة والفقها فخذ سلامان وايسال كل منهما يد  
صاحبه والقيتا نفسيهما في البحر فخلصه روحا فيه الماء بامر الملك بعد ان اشرف على  
الهلاك وعرفت ايسال واعتم سلامان ففرع الملك الى الحكيم في امره فذبحه وقال  
اطعني وصل ايسال اليك فاطاعه وكان يريه صورتها فتي نسلى بذلك رجاء لوصفها  
الوان صا ومشتغل بمشاهدة صورة الزهر فارها الحكيم يدعونه لها فخشعها  
حبا وتريد تصعبه ابد افترق الى الابد واستعد للملك يسلب مفاصلها فجلس  
على سرير الملك وبنى الحكيم اشر من باعته الملك واحد للملك واحد لنفسه صنعت  
له نفسه هذه القصة مع جشوتها نيا ولم يتمكن من اخراجها احدا لا اسطوى بتعليم الغلاظ

وسد الباب انفسه القصة وتقلها خزين بن اسحق من اليوناني الى العربي وهذا  
 قصة اخترعها احد من عوام الحكماء لينسب كلام الشيخ اليه على وضع لا يتعلق  
 بالطبيع وغير مطابقة لذلك لا مما يقتضي ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم  
 هو المفوض الذي يفيض عليه عما فوقه وسلاما ان هو النفس لنا طرفة فائة افاضها  
 من غير خلق الجسد نبات وابسال هو القوة البدنية الحليانية التي ليست كل بها النفس  
 وتألفها وعشق سلاما ان لا يسال ينهلها الى اللذات البدنية ونسبة ابسال الى الفجر  
 تعلقها الى غير النفس المتعينة بما دها بعد مقارفة النفس وهما الى ما وراء حجر الغر  
 انما سها في الامور الفانية البعيدة عن الحق واهما لها مدة مرور زمان عليها كذلك  
 وتغذي بهما بالشوق مع الحرمان وهما متلازمان بقاء ميل النفس مع فتور القوى  
 عن افعالها بعد سن الاخطا ورجوع سلامات الى ابيها التفتن للكمال والندامة  
 على الاشتغال بالباطل واللقاء انفسهما في الجحيم طرهما في الهلاك اما البدن فلا دخلا  
 القوى والمزاج واما النفس فلما بلغت اية خلاص سلاما ان بقاءها بعد البدن  
 واطلاعا على صورة الزهرة التذاهبا بالانية هاج بالكمالات العقلية وخلق  
 على سيرة الملك وصولا الى الكمال الحقيقي والحرمان الباتيان على سيرة الملك  
 والمادة الجسمانيات فهذا تأويل القصة وسلاما ان مطابق لما عني الشيخ اما ابسال  
 فخير مطابق لانه اشد به درجة العارف في العرفان وهذا مثل لما عني عن العرفان  
 والكمال فهذا الوجه ليست لهذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك  
 يدل على تصور فهم واضعها عن الوصول الى فهم غرضه منها واما القصة الثانية  
 فهي التي وقعت الى بعد عشرين سنة من بعد اتمام الشرح وهي منسوبة الى الشيخ  
 وكانها هي التي اشار الشيخ اليها فان ابا عنيد الخوارجاني اورد في فهرستاتها نيف  
 الشيخ ذكر قصة سلاما ان وابسال له وحاصل القصة ان سلاما ان وابسال كانا  
 اخيرين مشفقين وكان ابسال اصغرهما سنا وقد تربى بدي اخيه ولشبابيه  
 الوجه عا قلاما دبا عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته امرأة سلاما ان وقالت سلاما  
 ان خطبه يا بني اني لم تعلم منه الا ذلك فاشترى اليه سلاما ان بذلك فابى ابسال عن  
 مخالطة النساء فقال له سلاما ان ان امرأتك ذلك بمنزلة امر قد دخل عليها

والكرامة واظهرت عليه بعد حين من ذلك في خلوة عشيقها فانقبض البسال عن ذلك  
 ودرست انه لا يطاق عليها وقالت اسلامان زوج اخاك يا ختي فادركها به وقالت  
 لا تخشاني اني ما تزوجتك لاسبال ليكون لتي خاصة ودوني بل اسألك فيه  
 وقالت لاسبال ان اختي بك رجلة لا تدخل عليها فاما ولا تكلمها الا بعد ان يستأنس  
 بك وليكة الزفاف نابت امرأة سلامان في فراش اختها فدخل البسال اليها فانه تملك نفسها  
 فبادرت الى ضم صدرها الى صدره فارتكب البسال وقال في انفسه ان لا يكسر  
 الخفريات لا تفعل مثل ذلك وتديفتم السماء في الوقت بعينهم مظلم فلاح منه برق البصر  
 بضوءه وجرها فاذ عجبها وخرج من عندها وعزم على مقارقتها وقال لسلامان اني  
 اريد ان افتر لك البلاد فاني قادر على ذلك واخذ جيشا وحاربهم اثم فتح البلاد لاختها  
 ونجها وشرقا وغربا من غير منة عليه فكان اول ذي القرنين استولى على وجهه  
 الارض وما كسر البسال الموطنة وحسب انها تسبته عاودت الى المعاشقة وقصدت  
 معاينة ناكروا ان عجبها فظهر لهم عدد فوجد سلامان اسبكا اليه في جبينه وفقرت  
 المرأة في وقت ساء للجيش صواك لايرفضوه في المعركة ففعلوا فظفريه الاعداء  
 كرهه من يوكا فاحسبوه ميتا فعطفت عليه مريضعة من هيبا ذات الوحش والتمتة  
 حلتها نديها واعتذرت الى ان انتعش وعوفي ورجع الى سلامان وقد احيط به الاعداء  
 واذاؤه وهو خزين من فقد اخيه فادركه البسال واخذ الجيش بالعهدة دسسه على  
 الاعداء وبذلهم واسرهم فتمتهم وسوى الملك لاخته ثم ماتت المرأة طائفة وطاعه  
 واعطته ما كان لفسقية السم فمات وكان صدقا كبيرا انسابا وحسبا وعلميا وعمالا  
 واعظم من صوته اخوه في عزه من ملكه وقضاهي بعض معاهديه وناجى ربه  
 فاجاب عليه عليه الحال فسقى المرأة وانطامج والطاعم ثلثتهم ما سقى اخاه ودر حياها  
 فمات ما اشغل عليه القضية وثا ويلها ان سلامان مثل النفس لانا طقة وابسالا العقل  
 المنزلة الى ما حصل عقلا مستمادا وهو درجتا في العرفان ان حكاه شمس  
 الكواكب وامرأة سلامان الفتوة البدينية الامارة بالشهوة والغضب المتحدرة بالنفس  
 صائمة شغورها من الناس وعشيقها كسبال ميلها الى تشجيع العقل كما سخرت سائر القوى  
 الباطنية وفي نكاحها في تحصيل ما دها الغانية وابا و النجانب العقل الى عالمه واخبرته

التواضع القوة العملية المسماة بالعقل العمل المطيع للعقل نظري وهو  
 النفس المطمئنة وتبسيها لنفسها بدل اختها لتسويل النفس الامارة مطاها للنفس  
 وتزويجها على هامها حقيقة البرق اللا مع من الغيم المظلم هو الخطوة الالهية  
 النسخ وانشاء الاشتغال بالامور الخاوية وهي جذبة من جذبات الحق وانواعه  
 المرأة اعراض العقل عن الهوى وقبحه البلاذخية اطلاق النفس بالفرقة النظرية على  
 الجبروت والملوك وترقيتها الى العالم الاكبر وقد رتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها  
 مصالح يدبها وفي نظم امور المنازل والديار ولذلك سماها ما روى في القرنين لانه  
 لقب لمن يمتلك الخاضعين ورفض الجيش له انقطاع القوى للحية والحيازية والوهبية  
 عنها عند عروجها الى الملك الاعلى وفتح تلك القوى لعدم التغاير اليها وعدم تغذيتها  
 بل من الوضوح فاضنة الكمال عليه عما فرقه من المفارقات لهذا العالم واختلال حال سلاسلها  
 لفقدان اضطراب النفس عند اهملها بتدبيرها شغلا بما هو قوام وجوهره الى شبه  
 التفكك العقل الى استظام مصالحها في تدبير البدن والاطمان هو القوة العنصرية  
 المشتعلة عند طلب الانتقام والطعام هو القوة الشهوية الجاذبة لما يجتاح النية البدنية  
 وتواطؤهم على هلاك انبسال اشارة الى اغتيال العقل في اسر ذل العرصة استعمال  
 النفس الامارة اذها لانه يزداد الاحتياج بسبب الضعف والهجر واهلاله سلامان  
 اياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية آخر الامور والهيمنان العصب الشفوي  
 وانكسار عادية كما يعتزل الملك وتفيضه الى غيره انقطاع تدبيره عن البدن  
 وسرورة البدن بحسب تصرف غيرها وهذا التأويل مطابق لما ذكره الشيخ  
 وهما يؤيدانه قصد هذه القصة انه ذكر في رسالة في القضاء والقدر وذكر  
 فيها حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذي اظهره سبال وجبر اشارة سلامان  
 حتى اعرض عنها فلما اتضح لما من امر هذه القصة وما اوردت القصة بعبارة الشيخ  
 لئلا يطول الكتاب تنبيه المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها فخص باسم الزايد والمطلوب  
 على فعل العبادات من الصيام والصوم وما يخص باسم العابد والمنصرف  
 بفكره الى تدبير الجبروت معتقيا للشروق ذكر الحق في سره يخص باسم العارف وقيل  
 يتردد هذه مع بعض طالب الشيء يتدلى بالبحر اضعا بعددانه بعد عن المطلوب



ثم يستعصم باقبال على ما يعتقد أنه يقرب اليه ويبتغي عند وجدان المطلوب فطالب الحق يلزمه في الاستدعاء ان يحرض بلاسوى الحق لاسيما ما يشغله عن الطلب اعني المتاع الدنيا وطبيعتها ثم يقبل على ما يعتقد انه تقربه من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة هي العبادات وهذه انما الزهد والعبادة باعتبار التبرى والتولى باعتبار شح اذا وجد الحق حاول بحركات غير فاته هي المعرفة فاذا ان احوال طالب الحق هي هذه الثلاث ولذا لا تبدأ الشبهة بتغير بينه فافترق هذه الاحوال فدون حد في الاستشغال على سبيل الا بفرد وقد تجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاعراض والاجتماعات التنائية يكون ثلثة فالثلاثية تكون واحدا والى ذلك اشار الشبهة بقوله وقد يتركب بعض هذه تدبيرية الزهد عند العارف معاملة ما كانه ليستتري مبتاع الدنيا متاعا اخر عند العارف فترى ما عما يشغل سيرة عن الحق وتكبر على كل شئ غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة يأخذها في الآخرة هي الاجر والثواب وعند العارف رياضة صافية وقوى بنفسه المتوسمة والمتخيلة لتجربها بالتقوى عن حجاب الغرور الى جناب الحق فتصير شاملة للسر الباطن حين ما يستحق لتجلى الحق كمنزله فيخلص البشر الى الشروق الساطع ويعبر ذلك ملاكمة مستقرة كلما شاء السرطلم الى نور الحق غير مزاحم من الهم بل هو تشجيع فيكون بكليته متوجها في سلك القدس كما اشار الى وجود التركيب بين الاحوال الثلاثة اذ ان ينسج على عرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة ليميز الفعلان بحسبه فذكرات الزهد والعبادة من غير العارف معا ملتان فات الزاهد غير العارف ناجر يشترى متاعا ايمتاع والعباد غير العارف يجري اجير يعمل عملا لما خذ اجرة فالفلان مختلفان لكن الفرض واحد فاما العارف فتشاهد في الحالة التي يكون فيها متوجها من الحق الى ما سواه تكبر على كل غير الحق استغارا لما دونه واما عبادته فاستياض ظممه التي هي مبادى اما دا ومن مائة المشروانية والفتشنية وغيرهما ولقوى نفسه الغمالية والوهمية ليجمعها جميعا عن المبدأ الى العالم العبراني والاشتغال به الى العالم العقلي مسبعة اياه عند توجهه الى ذلك العالم ولا يصير ذلك القوى معودة لذلك التشجيع فلا يترك العقل ولا يترك الشرط المشاهدة فينبغي العقل الى ذلك العالم فيكون جميع ما تحتته

من الضرورة والتقوى منخوطة معه في سلك التوجه الى ذلك الجانب ابتداء من وقت ما  
 لم يكن الانسان بحيث يشغل وحده بامر نفسه الا مثلاً مركبة اخرى من بني جنسه ويعاين  
 يحري ان يبينها فيفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهمه لوقاية نفسه لا نردحهم الواحد  
 كثيراً وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة ومعدل يحفظه  
 وشعر بفرضه شائعاً فليزباً مستحق الطاعة لاختصاصه بآيات يدل على انها من رب  
 ووجب ان يكون للعسر والمسرء جزاء من عند الخبير القدير فوجب معرفة الجارح  
 والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة وفرضت عليهم العبادة المذكورة  
 للمعبود وكسرت عليهم ليستحفظ التذكير بالذكور حتى استمرت الدعوة الى العدل والقيم  
 لحياة النوع ثم نريد مستعملتها بعد النفع العظيم في الدنيا الاجر الجزيل في الآخرة  
 ثم نريد للعارفين من مستعملها المنفعة التي خصوصاً فيها هم يرون وجوبهم  
 شطرها فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والتجعة تلحظ خباياها ببهرار عجائبه  
 ثم اقم واستقم لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يبذلان عن  
 غير العارفين لاكتساب الاجر والثواب في الآخرة اذ ان شير الى اثبات الاجر والثواب  
 المذكورين فان ثبت النبوة والشرعية وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لا يه  
 متفرع عليهما وان ثبت ذلك مبني على قواعد وتقريرها ان يقول الانسان لا يستقل  
 وحده باموره مما يشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس وصن وسلاح لنفسه  
 ومن يجعله من اولاده الصغار وغيهم وكلها ضا عية لا يمكن ان يتيها ما نعرف  
 الا في مدة لا يمكن ان تعيش في تلك المدة فاقدر اياها او تيسر ان اسكن لنفسه بيتاً يحضر  
 يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم  
 بمخارضة وهي ان يعمل كل واحد مثلاً بعمله آخر ومعا وضه وهي ان يعطي كل واحد  
 صاحبه من عمله بازله ما ياخذ من عمله فاذن الانسان بالطبع محتاج في ان يعيشه الى  
 اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو المراد من قلم الانسان مد في بال طبعه والتمسك في  
 اصطلاحهم هو هذا الاجتماع فخذة قاعدة ثم يقول واجتماع الناس على التعاون  
 ينظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه فيستغنى  
 من يراحمه في ذلك ويدعو شهرته وعضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك المخرج

ويختل امر الاجتماع اذا كان معاملته وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك فاذا كان  
 عندهما انساكاملة والعدل لا يتنازل الخبريات الغير المحصورة الا اذا كانت لها قوانين  
 فعلية وهي الشرع فاذا لا بد من شريعة والشرعية في اللغة مورد الشارعية وبما ستم  
 المعنى المذكور بها لاستواء الجماعه في الانتفاع منه وهذه قاعدة ثابته ثم يقول الشرع  
 لا بد له من واضح يقين تلك القوانين ويقرر بها على الوجه الذي ينبغي وهو الشارح  
 ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع المهرج المخذور منه فاذا كان يجب  
 ان يمتاز الشارح منهم باستحقاق الطاعة لطبيعهم الباقون في قبول الشرعية واستحقاق  
 الطاعة اما يتحقق بايات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه وتلك الايات هي  
 معجزاته وهي صاقولية واما فعلية والخاص بالقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع ولا  
 يتم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة والا عجزان لا يحصلان من غير عروة الى  
 خير فاذا لا بد من شارح نبوي هو ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم ان العوام وضعفا  
 العقول يستحقرون اختلال العدل النافعة في امور معاشهم بحسب لغتهم عند  
 الشوق عليهم الاما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا  
 كان الطابع والعامي ثواب وعقابا خروبا ان يحلهم الرجاء والخوف على الطاعة  
 وروك المعصية فالشرعية لا يشتملهم بل ان ذلك انتظامها به فاذا كان يجب ان يكون  
 للحسن المستعجزاء من عند الاله القدير على عجزاتهم الخبير بما يريدونه او تحفونه  
 من افكارهم واقوالهم وافعالهم ويجب ان يكون معرفة الحجازي والشارع واجبة  
 على المتشاكين الشرعية في الشريعة والمعرفة العامة فلما يكون يقينية فلا يكون  
 ثابتة فوجب ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار المشتمل  
 اما يكون عبادة مذكورة للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلوات او ما يجرى  
 غيرها فاذا كان يجب ان يكون الشئ داعيا الى المضديق بوجد خالق قادر خير والامان  
 لشارع معجزة من قبله صادق والى الامرات بوعد ووعد آخر وبين والى القيام  
 بعبادات تذكر فيها الخالق نبوت جلاله والى الانقياد بقوانين شرعية يحتاج  
 اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر تلاءم الدعوة الى العدل المقير لحقبة  
 التوحيه وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقدور في العناية الاولى لا احتياج

الحق اليه فهو موجود في جميع الاوقات ولا زمنية وهو المطلوب وهو نفع لا يتصور  
 نفع اعم منه وقد اضيف بمقتضى الشرع بهذا النفع العظيم الدنيا وى الا حصر  
 الجزيل الاخرى حسب ما وعدوه واصياف العارفين منهم الى النفع العاجل  
 والاجرا كمال الحقيقة المذكور فانظر الى الحكمة وهي تبعية النظام على هذا الوجه ثم الى  
 الرحمة وهو ابقاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهو لا يتناهم الحقيقة  
 المضاعفة اليهما تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات جنابا بهر كعجايبه مى يغلبك  
 ويد هشتك ثمر اقيم اى الشرع واستقيم اى فى التوجه الى ذلك الجناب القدسى واقرض  
 الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب فى قولكم لما احتاج الناس الى شأهم وجب  
 وجوده الوجوب الذاتي فهو محال وان عنيتم به انه واجب على الله تعالى كما يقوله  
 المعتزلة فهو ليس بمذاهبكم وان عنيتم ان ذلك سبب لنظام الذى هو خير  
 ما وهو تعالى مبدأ كل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فمما يضاهى باطل لان  
 الاصل ليس بواجب ان يوجد ولا لكان الناس مجبولين على الجبر فان ذلك  
 اصله وايضا فقولكم ان المعجزات دالة على كون الشارح من قبل الله غير لا يبق  
 بكونه سبب المعجزات عندكم امر يفتى به جليل الانبياء ولا صدادهم من السحرة  
 كما سيحى في المخط العاشر ويمتاز النبى عن صدقه بدعوتة الى الخير ومن الشر التميز بين  
 الشر والخير عقلا فاذن لا دالة للمعجزات على كون اصحابها انبياء وايضا القول بان  
 المعجزات على صدق صاحبه مبنى على القول بالاعمال المحتمل والعلم بالجزئيات  
 الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول بالعقاب على المعاصى لا يستقيم  
 على اصولكم فان عقاب المعاصى عندكم هو ميل نفسه المشتاقة الى الدنيا مع فواتها  
 عنها وبلين محكم ان لسان العاصى لمعصيته يقتضى سقوط عقابه والحواب على  
 اصولهم اما عن الاول فبان تقول استناد الاعمال الطبيعية الى غاياتها الواجبة  
 مع القول بالعناية الكلية على الوجه المذكور كاف في اثبات انية تلك الاعمال  
 ولذلك يعملون الاعمال بغاياتها كتحريض بعض الاسنان مثلا للصلاحية المضغ  
 التي هي غايتها فلا كون تلك العناية مقتضية لوجود الفعل لما حتم التعليل بها  
 واقفا قوله الاصل ليس بواجب فنقول الاصل بالقياس الى كل غير الاصل بالقياس الى

البعض والاول واجب دون الثاني وليس كقول الانسان مجبولين على الخير من ذلك  
 لتفصيل كما هو واما عن الثاني فبان نقول الامور الغريبة التي منها المعجزات قولية  
 وتعليلية كما هو والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعللية المحضة فاذن اقتران الفعلية  
 بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم واما عن الثالث فبان نقول مضافا لما مر  
 من القول والاعلم والقادرة ان مشاهدة المعجزات التي هي انما هي نقول لا نبيا  
 دلت على كمال تلك النفوس في مقتضية تصديق اقوالهم واما عن الرابع فبان  
 نقول ان كتاب العاصي يفتنى ووجد ملكة راسخة في النفس هي مقتضية لتقديها  
 وبيان الفعل لا يكون من بلاد تلك الملكة فلا يكون مقتضية لسقوط تلك العقلا  
 ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش  
 الانسان الا به انما هي امور لا يكل النظام المؤدى الى صلاح حال العموم في المعاش  
 والمعاد الا بها ولا انسان يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة بحفظ اجتماعهم  
 الضروري وان كان ذلك النوع منوطا بتعليق وما يجري مجراه والدليل على ان  
 ذلك يعيش سكان اطراف العمارة بالسياسات الضرورية والعامة العارفة بمراد الحق  
 الاول لا الشئ غيره ولا يشر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولا نه مستحق للعبادة  
 ولا لها نسبة شريفة اليه لا لرغبة ولا لرغبة فان كانتا فيكون الرغوب فيه و  
 الرغوب عنه هو الداعي فيه والمطلوب فتكون الحق ليست الغاية بل الوسيلة  
 الشئ غيره وهو المطلوب دونه لما ذكره عن العارف وغير العارف من الزهد  
 والعبادة واثبت مبادى عن غير هذه الثواب والعقاب اشار في هذا الفصل  
 الى عن العارف فيما يقصد لا نقول لعارف الكمال الحقيقي حاله بالقياس اليه  
 احدهما لنفسه خاصة وهي محبته لذلك الكمال والتأني لنفسه ودينه جميعا  
 وهي حركته في طلب لقرينة اليه والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثاني بالتعبد  
 وذكر ان ارادة العارف وتعبده يتعلقان بالحق الاول حل ذكره لذاته ولا يتعلقان  
 بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضا فقول العارف  
 بمراد الحق الاول لا الشئ غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله لا يشر شيئا  
 على غيره اي لا يشر غير الحق على غيره فانه فان الحق موثر على غيره فانه لا يشر غير الحق

لذاته عند العارف على ما صرح به فيما يجيء وهو قوله من اشرف العرفان للعرفان فقد  
 قصد بالثاني وكل ما هو شر وليس هو شر لذاته مفهوم ترك الحالة لغيره وذلك الغير  
 هو الحق لا غير فاذن الحق هو شر على العرفان وانما اختصر العارف بانه لا يؤثر شيئاً غير الحق  
 على العرفان لان غير العارف يؤثر مثل الثواب ولا حترار عن العقاب على العرفان  
 فانه يريد العرفان لا جلالاً له اما العارف فلا يؤثر شيئاً عليه الا الحق الذي هو فقط  
 هو شر لذاته بالقياس اليه قوله وتعبده له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف  
 ايضا بالحق فان قيل هذا يناقض ما ذكره فيما مر وهو ان عبادة العارف رياضة  
 لقواه لجرها الى جناب الحق وهو غيره فان جبر القوي الى جناب الحق ليس هو الحق  
 ذاته قلنا مرادة ليس ان العارف لا يقصد في تعبده غير الحق مطلق بل هو ان العارف  
 لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد الحق بالذات ويقصد ان يقصد غير الحق  
 ولا جل الحق كما مر هذه الحكم من حيث ملاحظة العارف نفسه بالقياس الى الحق  
 لا قول الذي هو مرادة لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس  
 في الآخر وجد استناد العبادة الى الحق الاول واجبا من الجهتين اما باعتبار  
 ملاحظة بالقياس الى العبادة فلما ذكره في قوله ولاها نسبية شريفة اليه ذكر  
 الفاضل لشارح في هذا الموضوع ان تعبد العارف فيكون اما لذات الحق او  
 من صفاته او لتكليل نفسه وهي طبقات ثلاث مترتبة اشارة الى الاشياء  
 بقوى تعبد له فقط والى الثانية بقوله ولانه مستحق للعبادة والى الثالثة بقوله  
 ولاها نسبية شريفة اليه اقول في هذا التفسير تجوز ان يكون للعارف معلود  
 غير الحق وبقى الفصل يدل على خلافه ثم ان الشئ اشارة الى ان كون غير الحق العارف  
 مخالفا لغيره بقوله لا لرغبة او رهبة اي لا لرغبة في الثواب او رهبة  
 من العقاب وبقي من ادكون ذلك غرضاً للعارف بقوله وان كانتا اي وان  
 كانتا الرغبة والرغبة المذكورتان غايتين للعبادة فيكون الثواب المرغوب فيه  
 والعقاب المرغوب فيه هو الداعي الى عبادة الحق وفيها مطلوب عابد الحق ويكون  
 الحق غير الغاية بل هو الوسيلة الى نيل الثواب والخلاص من العقاب الذي هو الغاية  
 وهو المطلوب فيكون هو المعهود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قاله

الفاضل الشارح ومن الناس من لم آل القول بكون الله تعالى مراداً لذاته  
 ويرى ان الارادة صفة لا يتعلق الا بالممكنات قال والشئ ايضا من في اول  
 المقطع السادس من كل من يريد شيئاً فلا بد ان يكون حصوله للمريد اولاً من عدمه  
 ويكون المقصود بالتقصير الاول هو ذلك الحصول وبني عليه ان كل مريد مستكمل  
 فاذن من اراد الله تعالى لم يكن مراده هو الله تعالى بل استكمال ذاته و احاب  
 عنها بما لها مصادرة على المطلوب لاها مبنيان على ان الارادة لا يتعلق الا بالممكن  
 ولا يمكن استكمال به المريد وهو ما ادعاه المقترض ونحن نقول انها يتعلقت بالله لا بشئ  
 غيره وايضا اقول في بيانها ان الارادة المتعلقة بما يفعلها المريد يقتضي امكان  
 المراد واحكام المريد لا يتعلق الارادة به بل لكونه فعلاً او لكونه مستقصلاً  
 المريد بمرادته وهذه ليس المراد لذلك فاذا سقط الاعتراض استأثر  
 المستعمل توسط الحق مخرجهم من وجهه فانه لم يطعم لذته البهجة به فيستطعمها انما  
 مفارقتها مع الذات المحذرة فتوجبون اليها غا فلما وراها وما مثله بالقياس  
 الى العارفين الامثل الصبيان الى المحتلين فانهم لما عفاوا عن طيبات يحرم  
 عليها الباعثون واستصبرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صدادوا بتجسبات من  
 اهل الجحيم اذ اذقروا عواغاً ثنين لها عاكفين على غيرها كذلك من غرض  
 الله من بصره عن مطاوعة بهجة الحق اعطى كفيها يديه من الذات  
 المزودة في الدنيا عن كرهه وما تركها الا ليساً اجل استغنائها وانما يريد  
 الله وبطبيعته ليقتله في الآخرة شبعه منها فيجث الى مطعم شرئ وجنى ومنكم من  
 اذا بشر عنه فلا مطمح لبصره في اولاه واخره الا الى ذات قبليه ويرد به والمستهجر  
 الى هداية القدس في شجره لا يتأثر قد عرف اللذة الحق واول وجهه صبا مشرقاً  
 على هذا المأخوذ من رشده الى ضده وان كان ما بينه وبينه بكثرة ميدان  
 له بحسب وعدة الخدج النافق ين اخذت النافقة اذا جاءت بولدها  
 فاقترع الحقة والولد مخدج والحنون المشتاق واحسكت السن وحسنته  
 اي احكته بالتجارب فهو هناك ومحتاك وان ورعته اي عدل عنه وعاشت  
 الطمأنينة بالشراب اي كرههم فلم يتنا ولا وعكف على الشئ اي اقبل على الشئ من

وخوله الله لشيء اى ملكه اياه ويعثر عنه اى لا يشف عنه <sup>طريق</sup> <sup>الشيء</sup> اى اذ دفعه والتقيل البطن والذنب الذكرو قد لاحظ الشئ فيه ما قبل النبى  
 من وقته شر بعاقبه وقته به ففقد رقى والقلق اللسان والشجون جمع شجون  
 وهو طريق الوادى والكدة الشدة فى العمل وطلب الكسب والغرض من  
 هذا الفصل تمهيد العذر لمن يحب ان يجعل الحق واسطة فى تحصيل شئ آخر غير  
 وهو منزهة فى الدنيا ويعبد الحق رغبة فى الثواب او رغبة من العقاب ووجه  
 العذر بيان لقصة فى ذاته وفى عبارات القوم والشيخ لطائف كثيرة يتبين  
 المتأمل فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو نقصان لا يمكن ان  
 يزول ومنها تشبيه من لم يقدر على صالحة البهجة الحقيقية بالاعمال الذى يطلب شيئاً  
 فانه يعاقب مدة بما يليه سواء كان ما عاقبه به يد <sup>مطلوبة</sup> او لم يكن ومنها التنبيه على  
 ان من هدد غير الحارث من هدد عن كره <sup>فموضع</sup> كونه فى صورة الزهاد اخرج من الخلق  
 بالطبع على اللذات الحسية فأتى تأمل الأشياء ليس لأجل اصقافه اقرب الى الطبع منه  
 الى القناعة ومنه نسبة همة الى الدناة والضيعة فان مطمح بصيرة مشعر بان  
 اذ فى منزلة من ان يستحق تلك اللذات الحسية ومنها التعليل الى الخفى فى تخصيص  
 لذات البطن والفرج بالذكر وقد ذكر فى آخر الفصل اننا قد اقص المرحوم نبال ما يروى  
 ويطلبه بكثرة من اللذات الحسية حسب وعده الانبياء عرو وقد اشار الى كيفية  
 ذلك فى الفهم الشا من حين ذكر امكان تعاقب نفوس البله باجسام هو موضوعات  
 لتجلياتهم وغير عن هذه المساعدة بالسعادة التى يليق بهم <sup>بأن</sup> <sup>تلك</sup> درجات حركات  
 العارفين ما يسمونه هم الامادة وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني او السالك  
 النفس الى الحق لا يمانى من الرغبة فى اعتلاق العروة الوثقى فنتج <sup>الى</sup> <sup>سنة</sup> الى القدس  
 يسأل من روح الانصال فما دامت هرجيته هذه فهو يد <sup>باعتباره</sup> <sup>شئ</sup>  
 عشية واعتلافة العروة الوثقى اى الاعتصام بها اعلم ان الشيخ اراد بعد  
 ذكر مطلوب العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم المترتبة فى سلوكهم طريق الحق  
 من يد <sup>وحر</sup> <sup>كم</sup> <sup>تهم</sup> <sup>المنها</sup> <sup>يت</sup> <sup>التي</sup> <sup>هو</sup> <sup>الوصول</sup> الى الله تعالى ويشرح ما سخر لهم فى  
 منازلهم فذكرها فى احد عشر فصلاً متوالية اولها هذا الفصل وهو مشتمل



على ذكر مبادئ حركاتهم فذكر ان الارادة هي اول درجاتهم المتترقة بحسب حركاتهم  
وهي المبدأ القريب من الحركة ومبدأ التصور الكمال الذاتي الحاصل بالملئد الا ول  
الفاصلة اشارة على المستعدين من خلقة بقدر استعدادهم والتقدير بوجوه  
تقدر يقاها زمانا مع سكون نفس سواء كان يقينيا مستقارا من قياسها في او كان  
ايما مستقارا من قبول قول الائمة الهادين الى الله فان كل واحد منهما اعتقاد يقينى  
تحرى صاحبها في طلب ذلك الغرض ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التقدير  
عزها بانه حالة يعترى بعد الاستبصار والعقد المذكور ثم صرح بانها رغبة في  
الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا يزول ولا يتغير فهي مبدأ الحركة السرى عالم القدسي  
وعايتها نبيل ورج الا اتصال بذلك العالم واعلم ان الشئ ذكر في النقط الثالثة من الحركة  
الارادية الخيلية اربع مبادئ مترتبة الاول ثم الشوق المستقيم بالشهوات والعضبات  
المستقيمة بالارادة الجازمة ثم القوى الموقرة المنبثقة في الاعضاء والحركة المذكورة  
المستقيمة بالارادة الجازمة ارادية لكنها ليست بجوازية فلما من المبادئ المذكورة  
الاولى وهي ما عجز عنه بالاستبصار والعقل المقارن لسكون النفس الثانية والثالثة  
وهما ما عجز عنهما بالارادة وانما اتفق تأملها لا يتباينان الا عند اختلاف الدواعي  
والصورف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس الذي اشترطه هاتان سقطت  
الرابعة لان هذه الحركة ليست بحسب ما بينه والفاصل الشارح او مرد في تفسير هذا الفصل  
اصناف الالاب الحق والرياضات الالافية بكل صنف وذلك غير مناسب لما فيه اشارات  
نقارنه ليجتاح الرياضات والرياضة موجهة الى ثلثة اعراض الاول تحية ما دون  
الحق من مسن الاشارة والثاني تطويع النفس لاداء ما رغب للنفس المطمئنة لتجذب فوق  
النفس والروهم الى التوجهات المناسبة للاداء القدسي منصرفه عن التوجهات المناسبة  
للاداء القدسي منصرفه عن التوجهات المناسبة للاداء السخلى والثالث تطبيق السر المنبثقة  
والاول تعين عليه الزهد الحقيقي والتأني يعين عليه عدة اشياء العبادات المشفوعة  
بالفكرة ثم الا لكان المتخذ منه لقوى النفس الموقرة لما نحن به من الكلام موقع القبول  
من الا وهام ثم نفس الكلام الواعظ من قابل ذكرى بعد اشارة بليغة ونعمة  
من خفية وسمت مرشيد واما العرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق

العفيف الذي تأمر به شهابيل المعشوق ليس سلطان الشهوة مستلذاً لثباته  
 والمشقوقة المقرنة وكلام زعيم أي رقيق يقرن ثم يابى لينة والشمال بالسكر  
 الخلق وجميع الشهابيل المقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المرید الى الرياضة  
 وبيان اغراض الرياضة ولما ذكر قبل الخوض في تفسيره مهية الرياضة  
 فاقول رياضة اليهايم منعها عن اقدامها على حرکات لا يرتضيها الرضا واجبارها  
 على ما يرتضيه ليعتد على طاعته والقوة الحسية التي هي مبدأ  
 الادراكات ولا فاعيل الحيوانية في الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة  
 العاقلة ملكة كانت بمنزلة عيية غير مرتاضة تدعوها شهواتها تارة وعصها  
 تارة الذات تأثرها بالتخييل والمتوهمة بسبب ما يذكرانه تارة وبسبب ما  
 يتأدى اليها من الحواس الظاهرة تأثرها الى ما يلايها من فتن حركات مختلفة هي  
 بحسب تلك الدواعي وليست هذه القوة العاقلة في تحصيل مرادها متكون هي كما  
 ليصدر عنها افعال مختلفة المبادئ والعقلية مؤثرة عن كذا مضطربة أيضاً اذا  
 راضتهم القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات والقوى والحساسات ولا فاعيل  
 بالشهوة والعصب واجبارها على ما يقتضيه العقل العلى ان يصير متمرنه على طاعة  
 متأدبة في خدمته تأمر بأمرها وتنهى بنهيها كانت العقلية مطمئنة لا يصد  
 افعال مختلفة المبادئ وباقي القوى بأسرها مؤثرة مسيطرة على الحالتين  
 حالات مختلفة بحسب استيلاء احدهما على الاخر بتتبع الحيوانية فيها اجساماً  
 هوها كما هي للعاقلة ثم يندم فيلوم نفسها فيكون لواقعة وانما سميت هذه القوى  
 النفوس لا هامة والفراسة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها هذه النفوس  
 التنزيل الا لشي فاذن رياضة النفس نهىها عن هواها وموها بطاعة مولها وما كانت  
 الاغراض العقلية مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية  
 ومنها الرياضات السمعية المسماة بالعبادات الشرعية وادق اصنافها رياضات  
 العارفين كما يتم يريدون وجه الله تعالى لا غير وكل ما ساء شغل عنه رياضاتهم من  
 النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه ليصير  
 الاقبال عليه ولا انقطاع عما دونه ملكة لها وظاهرات كل رياضة داخلية بالحقيقة

فهذه الرياضة ولا ينبغي كسلها لأنها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم فيبتدى  
من أجل صناعها وينتهي عند ادتها فهذا ما أقوله في الرياضة وأرجع إلى المقصود  
فأقول الغرض لا يقضى من الرياضة وأرجع إلى المقصود فأقول الغرض لا يقضى من  
الرياضة شيء واحد هو نيل الحال الحقيقية إلا أن ذلك موقوف على حصول أمر وجود  
وهو الاستعداد وحصول ذلك الأمر مشروط بغيره إلى ما نغز والموانع أمّا كآراء حبيته  
وأما داخلية فاذن الرياضة هذا الاعتبار من جهة أخرى ثلثة أعراض أحدها تنحية  
مادون الحق عن مسلا بئس وهو إزالة الموانع الخارجة والثاني تطويع النفس  
الأكفارة المطبقة لينجذب التحليل والنقود من الجانب السفلي إلى الجانب القدسي  
والشيعر ما سائر القوى ضرورة وهو إزالة الموانع الداخلية على الدوام والحيوانية  
المذكورة والثالث تطويع السر للتنبه وهو يحصل الاستعداد لنيل الحال لأن  
مناسبة السر مع الشيء اللطيف لا يمكن إلا بتلطيفه ولطف الشهادة تحقيقه لأن  
يقتل فيه الصور العقلية لبرعة ولا ينبغي فعل عن الأمر إلا هبة المهيبة للشوق  
والوجد لسهولة ثم إن الشيعر لما فرغ عن ذكر أعراض الرياضة ذكر ما يلي  
على الوصول إلى كل واحد من هذه الأعراض أمّا الأول فقد ذكرهما يعين عليه  
شيعياً واحداً وهو الزهد الحقيقي المنسوب إلى العارفين الذي هو التفرغ عما  
السر عن الحق وذلك ظاهر وأما الثاني فقد ذكرهما يعين عليه ثلثة  
أشياء الأول العبادة المشغولة بالفكر يعني المنشغول العارفين وقايقه فترجمها  
بالفكرات العبادة يجعل البدن بكنيته متاعبة للنفس فان كانت النفس ذلك  
متوجهة إلى جناب الحق بالفكر صار الإنسان بكنيته مقل إلى الحق ولا مضار  
عبادة سبيل الشقاوة كما قال غير رجل قويل الثعلبين الذين هم عن صلواتهم  
ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثاني هو آراء رياضة صالهم العابدات  
وقوى نفسه ليجربها لتعويذ عن جناب الغرور إلى جناب الحق والثالث إلى الجنان  
وهي تعين بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات أن النفس الناطقة يميل عليها  
لاعجاباً بالتأليقات المتفجرة والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت الذي هو  
مادة الصوت فيذ عن استعمال القوى الحيوانية وأعراضها الخاصة بها

فتنتجها تلك القوى وتم يكون الكائن مستخدم لها وخبرها عنها بالعرض لها  
يوقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الآوهام لاستئصالها على المحاكاة التي يميل  
النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعتمادا على طلب الكمال صارت  
النفس متهمة لما ينبغي ان يفعل فغلبت على القوى الشاغلة اياها وطوعتها والثالثة  
لنفس الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقتناع  
وسكون النفس فانه ينته النفس ويجعلها قابلة على سائر القوى لا سيما  
اذا اقترنت بامور رابعة احدها يعود الى القابل وهو كونه متهيئا فان ذلك  
كشهادة تركيد صدقة وعظم من لا يتعظلا بنوع فان فعله يكذب قوله و  
الثالثة الباقية يعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبادة  
بليغة اى يكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصد القابل عن غير  
زيادة عليه ولا نقصان منه كانه تعالى لما فرغ فيه البعثة وعاود يعود الى هيئة  
اللفظ وهو ان يكون تنوعا زخيمه فان ملين الصوت يفيد النفس هيئة تعدد  
نحو المسامحة في القبول وشدته تقيدها هيئته تعدد الحواس المتنازع عن القبول و  
الذات  
للنعمات تأنيلات مختلفة في النفس تناسب كل صنف منها صنف من الهيئات النفسانية  
والاطباء والمخطباء ليستعملوها في معالجات الامراض النفسانية وفي ابقاع الامتناع  
المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد  
يكون مؤديا الى تقدير تافه للمزيد للسلوك لسرعة واعلم ان نفس الكلام الواعظ  
ليست في صناعة الخطابة بالعموم والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الامتناع  
بالاستدراج اما الثالثة فقد ذكرها يعين عليه شيتين الاول الفكر اللطيف  
وهو ان يكون معتدلا في الكمية والكيفية وفي اوقات لا يكون الامور البدنية  
كالامتناع والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراك العقلية  
فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر يفيد النفس هيئة تعدد ادراك المطالب  
لسهولة والتأني العفيف واعلم ان العشق الانساني ينقسم الى حقيق ومذكور  
والى مجازي والتأني ينقسم الى نفساني والى حيواني والنفساني هو الذي يكون مبداء  
مستأكله نفس الحاشي لنفس الحاشي في الحيوان يكون اكثر اشيا به بشما بل المعشوق

لأنها آثار صادرة عن نفسه والخيال الذي يكون صيداً شهوة حيوانية طامعة  
 لذات هيمية ويكون أكثر أعجاب العاشق بصورة العشق وخلفه ولو كانت طامعة لكانت  
 أصور بدنية والشيخ اشكر بالعشق العفيف إلى الأبد لما من الحيازين لأن الثاني بالهيمية  
 استبداه النفس لا قسرة وهو معين لها على استجدامها القوة العاقلة ويعتبر  
 في الأكثر مقارناً للفجور والحرص عليه ولا قول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس  
 ليئة شتيقة ذات وجد وبرقة منقطعة عن الشواغل الدنياوية مفرضة لها كس  
 معشوقه عاجلة جميع المصوم هما واحد أو لذلك يكون الأول على المعشوق  
 الحقيقي أسهل على صاحبه من غيره فإنه لا يحتاج إلى الامتناع عن أشياء كثيرة  
 واليه اشكر من قال من عشق وعف وكتم ومات ثبات شهيد شامخ ثم انه  
 اذا بلغت به الإرادة والرياضة هذا ما عنت له خلسات من الإطلاع بسر الحق عليه  
 لذاته كاهن وقبيل مفضل اليه ثم نجد عنه وهو المستأنس عند همومنا أو كل من يستأنس  
 يتكشف وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه يحسن عليه هذه العقول التي اذا امتحن  
 لا يتأخر عن الشيء عرض وخلص واختلس استلب وميض البرق وميض المع  
 لمعانا كخفيفا غير معترض في نواحي الغلب والشهيق اشكر في هذا الفصل إلى أو  
 درجيات الوجدان والاتصال وهو ما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد الكتب  
 بالإرادة والرياضة وتتم ايد بتزايد الاستعداد وقيل لا خطأ في تسميته بالوقت قول الفيلسوف  
 صلح مع الوقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل والوجدان الذي لا يتأخر  
 الوقت لا يتساركان لأن الأول خزن على استبطاء الوجدان والإحراز استغنى على فواته  
 اشكر في ثماته ليقع على ذلك حتى يعيش في غير كرامة تياض فتكلاً لمع  
 شيئاً عاج منه إلى جانب القدس يتذكر من امره امره اغتشيده عاشق في حكاوي  
 الحق في كل شيء أو غلى سكر سريراً ومن فيه وتوغل في الأرض أي سكر فيها  
 فأبعد ويوجد في بعض الشيخ بالوجهين ليس غل وليق غل ولحمه أي انه به فخر حقيقة  
 وعاج عنه أي وجع واشتاق عنه وعاج به أي أقام به فامعنه انه الاتصال بما نسب  
 القدس اذا صار ملكة في مدخل قد يحصل في غير حالة الأمر تياض الذي كان مع هذا  
 لم يولد من قبل وأعله إلى هذا الحد ليستعمل عليه غف شبه ويترول هو

فيتبين في حيلته لاستيقاظه من قراره فاذا فالت عليه الرياضة لم يستقر عاشره  
وهذا للتدليس فيه علا واستعمل معجز والسكينة الوقار واستقر في  
تقديته اى فقد تقوى اصنافاً غير مطمئن واستقر في الخوف وما يشبهه  
اي استقر والتدليس كل تدليس هو كتمان الغيب والسبب فيما ذكره التشبيح  
ان الامور العظيمة اذا غافل الانسان بغنة قد يستقره لكون النفس غافلة عن  
هجوم غير متناهية له فيهرم عنه دفعة فاذا اتولى واستمر به الف الانسان  
زال عنه الاستقرا لكان النفس قد تناهب لتيقنه اذ هي متوقعة لعوده والعار  
ينكر من نفسه الاستقرار المذكور لا ستنكافه عن الرى بالكمال  
فالذالك يثمر كتمان ما يراه عليه ويستعمل التدليس فيه المشاركة ثم انه لتبلغ الرضا  
مبلغاً ينقلب له وفيه سكونية فحيدر الخطون ما لوكا والوميض شهاباً بيتاً  
ويحصل له معارف مستقرة كآثار المحبة مستمرة وليمتنع فيها بجهته فاذا انقلب  
عنه انقلب حيران اسفاً في بعض النسخ بدل قوله تنقلب له وقته سكونية  
ينقلب له وقد سكونية يقال وقد فلان على الاميل ذوا من در سؤالا اليه فهو اذ  
البحر وقد والمرآة الاولى الظهور والخطف الاستيلاء والشهاب شعله نازسا طعة  
وشهاباً بيتاً اى واضحا وفي بعض النسخ ثباتا الى ثابتا ويحصل له معارفه  
مستقرة اى مع الحق الاول آتيا الى متلفها والمعنى ظاهر الاشياء  
ولعله الى هذا التدليس عليه ما به فاذا تغلغل في هذه المعارف قبل ظهوره  
عليه كان وهو غائب حاضراً وهو ظاهر مقيماً تغلغل الماء في الشجر الى  
تخللها وظن اى سائر والمعنى انه قبل هذه المقام كان بحيث يقل ظهوره ذلك  
عليه فيكون التدليس حاضراً اتصال بجباب الليل حاضراً عند مقيماً معذ وشمس  
بالحقيقة غائب عنه طاعن الى غير الشمس والعللة الى هذا الحد انما يستمر له  
هذه المعارف احياءا لم يتدرج الى ان يكون له متى شاء في بعض النسخ يتسنى  
له اى يتفكر ويتسنى عليه يقال سناه اى فتحرى سناه اشارة ثم انه ليتقد  
هذه الرتبة فلا يتوقف امره على مشتيه بل كلما لاحظ شيئاً لاحظ غيره وان  
ملاحظته للاعتيان فيستقر له تعريض عن عالم النور الى عالم الحق مستقر به ومختلف

حوله الفا فلول ين عرج عرجاً او ارتقى وعرج عنه وانعرج اى مال وانعطف  
 قال تعرج عرجاً اما مبالغة في الارتفاع واما بمعنى الميل لانعطاف وحف واحتف حوله  
 احوال به واستدار حوله والمعنى ظاهره فاذا عبرت الرياضة الى السيل صار سراً ثمرة  
 مجلوة يحاذى بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها  
 من الحق وكان له بطر الى الحق وطر الى نفسه وكان بعد مردد له يقدر الدين  
 وغيره النصب وقاض ومضاه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى عن الوصولة  
 المطلوب الذي هو اتصاله بالحق وانما مبادسة الخالى عما سوى الحق كرامة مجلوة  
 بالريضة يحاذى بها شطر الحق ودرت عليه اللذات الحقيقية وابتهم بنفسه  
 لما بها من الحق بالارادة فيمثل فيه اشراق الحق وكان له نظرات نظر الى الحق البت هي  
 به ونظر الى ذاته المبتهجة بالحق وكان بعد مقام التردد بين الجانبين الشكارة  
 ثمراته ليخيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث  
 هو لا يحظه لان حيث هي ترينها وهذا لك يحق الوصول هذه آخر درجات السلوك  
 الى الحق وهي درجة الوصول التام ويليهما درجات السلوك فيه وهي ينتهي عند  
 المحر والفناء في التوحيد على ما سيأتى وفي هذا المقام ينزل التردد المذكور في  
 الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة  
 عن النفس لا ينافى في ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هي لا يحظه  
 لان حيث هي ترينها وينان ان الاخط من حيث هو لا يحظ اذا لحظ كونه لا يحظاً  
 فقد لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون الملاحظة التي كانت قبلها لانه كان  
 هناك لا يحظاً للنفس من حيث هي منتقشة بالحق متزينة حصلت لها منه  
 فهو متبهم بالنفس لا يتبهاج بالنفس وان كان بسبب الحق اعجاب بالنفس توجه  
 النفس فاذا هو تارة متوجهة الى النفس وتارة متوجهة الى الحق ولذلك  
 حكم عليه بالتردد واما هنا فهو متوجه الكمية الى الحق واما يلحظ النفس من حيث  
 المتوجه اليه الذي لا ينفك عن ملاحظة المتوجهة فقط ففي ملاحظة النفس المجاز او  
 ولذلك حكم هذا بالوصول الحقيقي فماذا شرح ما في الكتاب وبقي علينا ان يذكر الوجه  
 في عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فاقول ان كل حركة فليها مدلول ودرجات

ومنتهى واذا كانت المفارقة من المبدأ والمروء على الوسط ولوصول الى الانتهاء لا  
 دفعة واحدة لكل واحد منها ايضاً ابتداءً ووسطاً وانتهاءً ووسطاً والجميع تسعة فالشيخ  
 اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلاثة الاولى التي  
 فيها لا الاتصال المسمى بالوقت ويمكنه بحيث يحصل في غير الامرتياض واستقراره  
 بحيث يزول معه الاستقرار مشتملة على مراتب بدأ به السلوك والثلاثة التي بعد ها  
 التي ذكر فيها ان زيادة الاتصال الذي عبر عنه بصيرورة الوقت سكونية ويمكن بذلك  
 بحيث يلتبس اثر الحصول بالاصل الاصول واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة  
 على مراتب وسطه والثلاثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المتشبه  
 واستقراره مع عدم الرياضة وقبوة مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب انتهى  
 ثلثية الالتفات الى ما يميزه عنه شغل ولا اعتداد بما هو طوع من النفس عجز  
 والبيح من نية الذات من حيث هي الذات وان كانت بالحق تبه والاقبال بالكب  
 على الحق خلاص لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى درجته الوصول اراد  
 ان يفتيه على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه من هذا الوجه الذي  
 هو قوله عما يشغل عن الحق وذكرهما انه شاعل فقال الالتفات الى ما يميزه عنه  
 يعني ما من الحق شغل فلا ان الزهد معي الى ما يجتزعه عنه ثم عقب بالعبادة التي هي  
 تطهير النفس كما ان النفس المطهنة نقيى المطهنة عوارها وذكراته ايضاً  
 عجز فقال ولا اعتداد بما هو طوع من النفس عجز اي اعتداد النفس بما يطهرها عجز فاذن  
 العبادة ايضاً مؤدية الى ما يجتزعه عنه ثم عقبه بأخذ درجات السلوك  
 المشتملة الى الوصول فان التنبيه على نقصانها يتفهم التنبيه على نقصانها  
 ما قبلها وذكر ان الاتهما جرم يحصل لذات المبتدع من حيث هو لذلك وان كان ذلك  
 الحاصل هو الحق نفسه تبه وجبره فانه يقتضي تردداً من جانب الى جانب يقابلها وقد انتهى  
 بذلك الهدية عز التغير فقال واليتم من نية الذات من حيث هي الذات وان كان  
 بالحق تبه فاذن الوقوف في هذه الدرجة من السلوك ايضاً متأد الى ما يجتزعه عنه  
 بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في اخر المراتب فقال والاقبال  
 بالكلية الى الحق خلاص وهناك ايضاً ظهر معنى قوام الخلاص على خطر عظيم



اشكالاً لكون العرفان مبتدئاً من تفریق ونقص ونزاع وهو فرض فحقن في جميع هو جميع  
 صفات الحق للذات المريدة بالصدق منه الى الواحد ثم وقوف اقول قد جمع  
 الشئ في جميع مقامات العارفين في هذا الفصل اقول في تفریق انه مشهور بين  
 اهل الذوق ان تكميل الناقصين يكون تشيئين منقضية وتقوية الاول سلباً والثاني  
 ايجاباً بقرينة ما يعبر عن التحلية بالتذكية والكل واحد منهما درجات اما درجات التذكية  
 فهي التي ذكرناها وقدرة بها الشئ في هذا الفصل في اربع مراتب تفریق ونقص وترك  
 وترفض والتفریق صالحة في الفرق وهو فصل بين شيئين لا ترجيح لهما على  
 الآخر ومنه فرق الشعر والنقص تحريك شئ ليفصل عنه شيئاً مستغرقه بالقياس اليه  
 كالغياب عن الثوب والتركة تحلية وانقطاع شئ عن شئ والنقص ترك مع اهما  
 وعدم مبالاة فالعرفان مبتدئ من تفریق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله  
 عن الحق باعيانها ثم نقص لا تأثر تلك الشواغل كالليل والالقاء اليها عن  
 ذاته تكميلاً لها بالتجرد عن سوى الحق والانتقال ثم تفرق لتوحى الكمال  
 لاجل ذاته ثم رفض لذاته بالكلية فهي درجات والتذكية واجبة لتخاسة  
 فسيب هذه الشئ ذكر درجاتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه وانفصل  
 بالحق رأى كل قدره مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدرات وكل علم مستغرقاً  
 في علمه الذي لا يقرب عنه شئ من امور جبريات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي  
 ان ياتي عنها شئ من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فانقص من  
 لدنه صار الحق ثم بصيرة الذي يبيصر وسمعه الذي يسمع وقدرته التي يفعل <sup>عليه</sup>  
 الذي به يعلم وجوده الذي به يوجد وضار العارف ثم متخافاً باخلاق الله تعالى بالحقيقة  
 وهذا معنى قوله العرفان بمعنى في جميع صفات الحق للذات المريدة بالصدق <sup>ذلك</sup> انه بعد  
 بعين كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة ومتحدة بالقياس الى  
 مبدئها فان علمه الذي هو بعينه قدرته الذاتية وهو بعينه ارادته وكان ذلك سلباً  
 واذ لا وجود ذاتياً لغيره فلا صفات متعبرة للذات ولا ذات موصوفة للصفات  
 بل لكل شئ واحد منهما كما قال عز من قائل انما الله له واحد فهو لا شئ غيره وهذا  
 معنى قوله تلمذة الى الواحد ولها لا يعني وصف ولا موصوف ولا سال ولا مسأل

ولا عارف ولا معروف ومقام الوصف ومن اثر العرفان العرفان فقد قال يا ثنائي ومن وجد  
 العرفان كانه لا يجيده بل يجيد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهناك درجا ليست  
 اقل من درجات ما قبله اثنا فيها الاختصار فما خلا يفرغها الحديث ولا يشترط العبارة  
 ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يعرفها فليدبر رحا الى ان يصير من هذه  
 المشاهدة دون المشاهدة ومن الواصلين الى العيون دون السامعين للاشهر  
 العرفان حال للعارف بالقياس الى المعروف في كماله غير المعروف ان كان غرضه  
 من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لانه يزيد مع الحق شيئا آخر غير  
 وهذا حال المبتدئ برتبة ذاته وان كان بالحق واما من عرف الحق وعقاب عن ذاته  
 فهو غائب كالحالة عن العرفان الذي هو حاله فهو قد وجد العرفان كانه لا يجيده  
 بل يجيد المعروف فقط وهو الخاضع لجة الوصول الى معظمة وهناك درجات  
 من درجات التخليت بالامور الوجودية التي هي المغوت الالهية وهي ليست باقل  
 من درجات ما قبله اعني الدرجات الشكية من الامور الخلقية التي يعبر الى الارصاف  
 العددية وذلك لان الالهيات محيط غير متناهية والخلقيات محاط بها بتناهيته  
 والهند الشير في قوله غرو جيل لو كان الجهد والكلمات ربي ليقدر الجهد ان تفقد  
 الجهد ربي الا يراه فالامر تقاء في تلك الدرجات سلوك الله تعالى وفي هذه سلوك  
 والله تعالى وبنيته السلوك بالفاء في التوحيد واعلم ان العبادة عن هذه  
 الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعات للمعاني التي يتصورها اهل اللغات  
 ثم يحفظون آثارهم تذكروها ثم يتظاهروا تعليمها وتعلما اما التي لا يصل اليها الاغنياء  
 عن ذاتها فلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضع لها القواعد فضلا عن ان  
 عنها بعبادة وكما ان المعقولات لا يدرك بالاقسام والموجودات كالمات كالمات  
 بالتخيالات والتخيالات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شأنه ان يعاين  
 بعين اليقين فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين والواجب على من يراه ذلك ان يتجهل  
 في الوصول اليه بالعيان دون ان يطالبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيرازي  
 استثنى الخيال في قوله لا يكشف عنه المقال غير الخيال لما استثنى في الفطرية  
 وهوان العارفين اذا اشتغلوا ذاتهم بمشاهدة العالم الغدسي وقد مر ان

ففيها لا تتم من غير ما كانه بعيدة جدا **التفسير** العارف ههنا يشيئ  
 محل الصغار من تواضعه مثل ما يجمل الكبير ويبسط من الخامل مثل ما يديه مط من  
 البينة وكيف لا ههنا وهو ضحان بالحق وبكل شيء فانه يرى فيه وكيف لا  
 ليستكن والجميع عنده سواء بسواء اهل الرحمة قد شعنا ابا لبا طل لما فسر ع  
 عن ذلك حركات العارف في شريع بيان اخلاقهم واحوالهم بقي رجل ههنا ليس  
 اى طليق الوجه طيب ولباسه اى كثير التيسم واللبينة المشهور ويقال له الخامل و  
 سواء بسواء على وزن ثمانية اى اشياء وهى قربة الاستتار من لفظ ستر وستر  
 تواضع او ما يشبهها وليس على قياس ومعنى الفصل ظاهر وهذا هو المقادير **الاشارة**  
 العامة وتسوية الخلق في النظر اثران لخلق واحد يسمى بالرضا وهو خل لا يدق بصاحبه  
 انكار على شيء ولا خوف من هجوم شيء ولا خزن من فوات شيء واليه اشار عز وجل من تأمل  
 وستر ضوان **الحق** الله اكبر ومنه يتبين تأويل قولهم غارت الجنة ملك اسمه سرجق ان  
**التفسير** العارف له احوال لا يحتمل فيها التمس من الخفيف فضلا عن سائر التسلل  
 الحاجة وهى في اوقات انزعاجه ليشير الى الحق اذا تاح حجاب من نفسه او من حركة  
 سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل بالحق عن كل شيء واما سعة الجانيين  
 لسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة فهو ههنا خلق الله بهيئته  
 الخمس الصوت الخفى وحفيف الفرس دوى جريده وكذلك خفيف جناح الطائر و  
 خلع جذبه وانزعجه وخلجه ايضا شغله وانزعجه فانزعج اى قلعه عن مكانه فانقلع  
 وتاح له اى قدره وفي رواية باح اى ظهر بق باح لبسة اى اظهره والمعنى ان العارف  
 احوال لا يحتمل فيها الاحساس بشئ اغل يد عليه من خارج ولو كان ذلك الشئ **الضعف**  
 ما يحس به فضلا عما فوقه وتلك الاحوال يكون في اوقات توجهه لبسة الى الحق اذا  
 ظهر في تلك الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق اذ قدر له حجاب اما من جهة  
 نفسه كما يرد عليها ما يزيل استغلاذه او من جهة حركة سره كما ان يتأكل في فكه  
 فيعزله الا لتفات الى شئ غير الحق والجملة لا يتم بسبب احلاما نعين وصر له  
 بالحق بل يبقى منتظرا متجرا ان يغلب عليه بسبب ذلك السامه من كل وارث  
 خيل الحق والملاية عن كل شغل عنه فلا يحتمل شئها وصفاها اما عند الوصول

الوصول والآن هرف فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لا يتجول من احدا من اهلها  
 ان يكون القوة بحيث لا يقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره اصلا  
 لقصر رها واما لشدة الاشتغال به يكون مشغولا بالحق فقط غافلا عن كل  
 ما هو عليه فلا يتجول في الاشغال الخارجية والتأني ان يكون القوة بحيث نفى الامر بين  
 معافلا ميل بالامور الخارجية لا فلا يكون شاعلة اياها عن الحق واما عند انشغال  
 فلا نه يكون ثم اهش الخلق برحمته فيبقى ما هو عليه مع انبساط وبشاشة  
 ثلثيه العارف لا يعنيه التجسس والتجسس ولا يستهويه الغضب  
 عند مشاهدة المنكر كما يجتر به الرحمة فانه مستبصر لستر الله في القدر فاذا امر  
 بالمعروف ونهى عن المنكر ولا يعنف معجزة واذا اجسم المعروف فتربما غار عليه  
 من غير اهله لا يعنيه اى لا يهتبه وفي الحديث من طلب ما لا يعنيه فانه ما يعنيه  
 والتجسس التجسس والتجسس من الشئ اى تجسس خيرة واشهره الشيطان  
 وغيره اى استقامه وغيره اى نسبة الى العارف جسم اى عظم وعارف الرحيل  
 على اهله بغار غيرته ومعناه ان العارف لا يهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه  
 متفادلا على شأنه عارف ما عن غيره غير متتابع لعمرة احد ولا يتجسس الا عارف غير  
 خائف او غايب ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل يقرب به الرحمة وذلك  
 لوقوعه على سرائر القدر ولذا امر بالمعروف ونهى عن المنكر لا يعنف معجزة امر الى الد  
 لولده وذلك لشققة على جميع خلق الله واذا عظم المعروف فتربما غار عليه  
 من غير اهله والفاضل الشارح قال في تفسيره واذا عظم المعروف لغير اهله فتربما  
 اعتراه الغيرة من كالكسد وهو غير مطابق للمتن العارف متجاع وكيف ولا  
 وهو بمنزلة عن تعبه الموت ونحوه او كيف لا وهو بمنزلة عن محبة الباطل وصفا ح  
 وكيف لا ونفسه اكبر من ان يتجزأ من لثة لبشر وبسبب الاخفاء وكيف لا وذكره  
 مشغول بالحق واقول الكرم يكون اما بذل نفقه لا يجب بذله او بكف  
 ضرره لا يجب كفه ولا قول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال  
 وما يجرى مجراها وهو الجود وهما وجوديان والتأني يكون اما مع القدرة  
 على الاضرار وهو الصغيم والعفو واما الامع القدرة وهو نسيان الاخطاء

الاحقاد وها عدميات والغارفات موصوفات بالجميع كما ذكره الشيخ وذكر غلام  
 العارفين قد يختلفون في الصمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حسب ما يختلف  
 عندهم من دراعى العبر فربما استوى عند العارفات العشت والترف بل ربما اشر القشت  
 وكذلك ربما يفتقروا عند الشغل والعطرب بل ربما اشر السفلى وذلك عند ما يكون  
 الهاجس بباله استغفار ما خلا الحق وربما اصغى الى الزينة واجب من كل جنس  
 عقلية وكره الخراج والسقوط وذلك عند ما يعتبر عادته من صحبة الاشواق الظاهرة  
 فهو يراد البهلاء في كل شئ لانه منزلة خطوة هي العناية الاولى واقراب الى ان يكون  
 من قبيل ما عكفت عليه بهواه وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف في عارفات  
 بحسب وقتين ينفش الرجل اذا لوى حته الشمس والعقر فتغير واصابه نشفت  
 والمنقشف لذي يتبلغم بالفتوت وبالمرفع وافرقة النعمة اى اطفائه وهى نقل  
 بين الشغل وغير متطيب واصفى اليه اى مال وعقيل كل شئ اكرم وعقيلة  
 البحر دثرة والخلاج النقصان والسقوط دوى المتاع اى تادى طلب مع اختلاف  
 في بجى وذهاب اليها واليهام الحسن والمنزلة العقبيلة وخطت المرأة عند الزوج  
 خطوة بالضم والكسرى قربا ومنزلة وعكفت عليه اى اقبل عليه من اظها والمعنى ظاهر  
 وفوقه لانه منزلة خطوة من العناية الاولى واقراب الى ان يكون من قبيل ما عكفت  
 عليه بهواه وجوز ان من السبب بين العارفات اليها احدهما فضل الثانية والثانية  
 مناسبتة للاموال القدسية والاركان ربما ذهل فيما يصار به اليه تغفل عن كل شئ  
 فهو حكر من لا يكلف وكيف والتكليف ان يعقل التكليف حال ما يعقله  
 ولم اجترح بخطبة ترى لم يعقل التكليف اجترح اى اكتسب والمراد ان العارفات  
 ربما ذهل في حال اتصاله بعالم القدر من هذا العالم ففعل عن كل ما في هذا العالم  
 وصدر عنه اخلاق بالتكليف الشرعية فهو لا يصيد بذلك متأنما لانه في حكم  
 من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف في وقت يعقله  
 ذلك ان من يتأثر بترك التكليف ان لم يعقل التكليف كالتأمين والغافلين  
 والصبيان الذين هم في حكم المكلفين اشعارهم حيل جناب الحق عن ان يكون شريعة  
 لكل وارء او يطاع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن فضيلة

المغفل وعبرة للحصول من سمعه فاشمأ عنه فلهتم نفسه لعالم لا شأسيه وكل  
ميتة الخلق له الشريعة موروثة الشارعية واشمأ عنه اي تقبض تقبض المذخور  
والمراد ذكره قلة تعدد والواصلين الى الحق والاشارة الى ان سبب تكاثر الجهل الغن المذكور  
وهذه النمط هو جهلهم به فان الناس اعداء ما جهلوا الى ان هذا النوع من الجهل  
ليس ما يحصل بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب ليس الفطرة

### النمط العاشر في اسرار الايات

يريد ان يبين في هذا النمط الوجه في عدد ورايات الغربية كالانقضاء بالقوت البسيط  
التمكن من الاعمال الشاقة والاحياء عن الغيب وغير ذلك عن ادوية بل الوجه في  
الغراب مطلقا في هذا العالم على سبيل الاحمال اذا بلغك ان عارفا مسك عن القوت  
للمرور هذه غير معتادا فاسمى بالتقدير واعتبر ذلك من مذهب الطبيعة المشهورة  
يقال لمن ثرات ما له اي ما نقصت وانزعت الشئ انتقص وصنه الزريرة وانما وصفت  
قوة الحمارف يكون منقوصا كما ترى انه على قلة اللثة وقلته رغبتة في المشية  
الحسية التي هي احسن العضو وصنه قوتهم ملكة فاسمى وبق اذا استلذت  
فاسمى اي سول الفاظك وارفق في ذلك تذكرات القوي الطبيعية التي هي  
اذا اشتغلت عن غيرها من المواد المحمودة برغبتهم المواد الردية انخفضت المادة المحمودة  
قليلة التحلل غنية عن البدل وربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة  
لوان تحل محلها في غير حالتها بل عشره قد تهلك وهو مع ذلك محفوظ للحياة  
الاصيلة عن القوت قد يعجز بسبب عوارض غريبة فهاها بدنية كالأمر من الحياة  
وانما غنسا بنية كالحرف واعتبرا وذلك يدل على ان الامساك عن القوت مع العوارض  
الغريبة ليست بمنتهى بل هو موجود ولذلك نبت الشئ على وجوده بسبب هذين  
الاعراضين في فصلين اوله للاستبعاد واشار الى وجود سببه في الموضع المطلوب  
ففي الفصل الثالث بعدهما فان قيل بين الامساك عن القوت التي يكون بسبب الامراض  
المؤلمة وبين غير فرق واما ان الشئ الطبيعية ههنا واحدة لما يتعذى بها عنه  
المراد به وفي سائر المراض غير واحدة لذلك فاذن امكان هذا الامساك  
لا يدل على امكان الامساك في سائر الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة

ليس الا انتفاع الحكم بما متاع الامساك عن القوت في مدة طويلة على الاطلاق وهي  
 حاصل واختلاف اسباب وجوب الامساك ليس بقادر فيه فتنبيه اليسر قد  
 بان ان الهيات السابقة قد تحبط منها هيات الى قوى بدنية كما قد تصعد  
 من الهيات السابقة الى القوى البدنية هيات تنال ذات النفس وكيف  
 لا وانت يعلم ما يعترى مستشعر الخوف من سقوط الشهوة ومصاداتهم في  
 عن افعال طبيعية كانت متواترة به في هذا الفصل على الامساك عن القوت  
 الكائن العوارض النفسانية واشتار بقوله اليس قد بان الى ما ذكره في  
 القوت الثالث وهو ان كل واحد من النفس والبدن قد يفعل عن هيات  
 تعرض لصاحبها ولا اذ اراقت النفس المظمنة قوى البدن انجذبت خلف  
 النفس في هياتها التي تترجم اليها احتيج اليها ارم يحتم فاذا اشتد الخبز اشتد  
 الا خذاب فاشتد الاستعمال عن الجهة التي عوا فوقت الافعال الطبيعية المنسوبة  
 الى قوى النفس البنائية فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع في حالة المرض وكيف  
 لا والعرض الحادة لا يعزى عن التحلل للحارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة وضع  
 ذلك ففي اصناف العرض مضادة مسقط للقوة لا وجود له في حال الا خذاب  
 المذكور فلما عرف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادّة من زيادة عامرين  
 فقل ان تحللي مثل سوا المزاج الحار وقد ان المرض المضاد للقوة وله صفة ثالث هي  
 السكونية البدني من حرركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف اولى بان يحفظ قوته  
 فليس ما يحكي لك من ذلك يمخا دله ذهب الطبيعة بالسيف في كون العرفان مقتضيا  
 للامساك عن القوت هو توجه النفس بالكلية الى العالم القدسي المستلزم لتشييع  
 القوى الجسمانية اياها المستلزم لترها انا عليها التي منها الضمير والشهوة والمقدرة  
 وما يتعلق بها وانما قال ليس بين الامساك والعرفان والامساك المرضي ولم يقايس بينهما  
 وبين الامساك الخوف لان الخوف والعرفان نفسانيان والاعتزاز يكون لهما  
 مقتضيا للاعتزاز فيجوز كون الاقوال النفسانية مسبا له اما المرضي فمخالفا لهما  
 للسبب الذي ذكرناه وهو وجوب المأخوذة التي يتصرف فيها ذاتية فيها والتشيز بين  
 ان العرفان باقتناء الامساك اولى من المرض لان المرض في بعض الصور يقتضي

يقضيان الاحتياج الى القوة واحدها راجع الى مادة البدن وهو تحلل المرطبات  
 البدينية بسبب الحرارة الطبيعية المسماة بالحرارة الخارجية التي لا يمكن  
 لها ان تبذل تلك المرطبات في اماكن التحلل في اكثر كانت الحاجة اشد والذات راجعة الى  
 الموهبة في وقت قصير من الوقت الذي لا يتسبب في اكل المرطبات المتناحرة بالبدن وانما  
 يحتاج الى حفظ المرطبات في تلك القوة التي لا توجد الا في تعاظم الكبرياء  
 في تقوى الحرارة الخارجية في ذلك كما كانت القوى المتروكة في الحاجة الى كفايتها  
 اشد والحرارة في تقوى كبرياءه في تقوى كبرياءه في تقوى كبرياءه في تقوى كبرياءه  
 الذي يقتضي ترك القوى البدينية افعاليات عند مشايقتها للنفس فان النفس  
 باقتضاء الامساك اول من المرض وقتها لم يجد ذلك جوارها اختصاها بها اعرف ان  
 عن الفداء عمدة لا يعيدش غير عند تلك القوة التي اذا بلغت ان عارفا الطاق  
 بقوتها فعلا او تحريكها فيخرج عن رسته فلا تنفعه بل ذلك الاستدلال  
 فقد تجرد الى سببه سبيلا في اعتبارها في الطبعية والارثي وهذا هو كبرياءه في تقوى كبرياءه  
 قد اذبح مكانها في هذه الفصول في جميع بيانه في فصل بعدة في تقوى كبرياءه في تقوى كبرياءه  
 وهي على اعتدال من احوال من المنة في تقوى كبرياءه في تقوى كبرياءه في تقوى كبرياءه  
 لنفسه هي تقوى كبرياءه في تقوى كبرياءه في تقوى كبرياءه في تقوى كبرياءه  
 كما يبرهن له عند خوف او خزن او يبرهن لنفسه هي تقوى كبرياءه في تقوى كبرياءه  
 ليستغل به كبرياءه في تقوى كبرياءه في تقوى كبرياءه في تقوى كبرياءه  
 للعتل وكما يبرهن له عند الفهم للطرب والاعجب له العفت للعارف في تقوى كبرياءه  
 عند المخرج وارثات التي له سلاله او خشيته في تقوى كبرياءه في تقوى كبرياءه  
 فاشتهت في تقوى كبرياءه في تقوى كبرياءه في تقوى كبرياءه في تقوى كبرياءه  
 كما في تقوى كبرياءه في تقوى كبرياءه في تقوى كبرياءه في تقوى كبرياءه  
 وانما في تقوى كبرياءه في تقوى كبرياءه في تقوى كبرياءه في تقوى كبرياءه  
 اولية هو في تقوى كبرياءه في تقوى كبرياءه في تقوى كبرياءه في تقوى كبرياءه  
 والعارف في تقوى كبرياءه في تقوى كبرياءه في تقوى كبرياءه في تقوى كبرياءه  
 والتمسكية في تقوى كبرياءه في تقوى كبرياءه في تقوى كبرياءه في تقوى كبرياءه



كالفرح المطرب والاستماع المعتدل يقتضي ازدياد طاقاتها فبقيد لا ينتشأ بلا اعتدال الي  
لا تالسكر المفرط يوهن القوة لا ضار به بالدم ما غ وكلاهما غيرة ثم ثمان شرح  
ببهيجه الحق اعظم من فرجه غيرهما وكانت الحالة التي يعبر عن له ويجري كثره  
اغتراب الحق والحمية الكاهنية ايدها يكون لغيره كانت اقتداره على حركة لا يقدر عليه  
عليها هو اممكتنا ومن ذلك يتبين معنى الكلام المنسوب الى علي عليه السلام والله ما قاتعت  
خبر بقوة جسدانية ولكن قلعتا بقوة ربانية اشكارة اذ ابلغك ان عارضا  
حدث عن غيب واصاب متعدها ما يبشيرا واذني وصدقه وكناية عن عتقك الايمان  
به فان لذلك في هذا الطبيعة اسبابا كما هو في قوله اقول فلهذا ثم استمر في اشراف  
من المذكورين افعالها وفي هذا الفصل وبتن سبها في ستة عشر من السبل  
الشمس والنجمة والقياس متساويان على ان للنفوس الانسانية ان يبال من التسليم ليل  
ما في حال المنام فلا مانع من ان يتم مثل ذلك الشيء في حال اليقظة كما كان الى  
ذواله سبل ولا يتقاعدها كما ان التجربة فالتسا مع والمتعارفين في ذلك به وليس  
احد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب المصنف المصور في المرام لان يكون  
احدهم فاسد المزاج فيهم قوي التخييل والتدبير كمال القياس فاستجبر فيه من يقين  
يريد بيان المطلوب على وجه مقتضى فذكرت الا ان كان قد علم على الغيب  
حال النوم فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة ايحيا ليس بمجيد اما الملائكة على  
الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة تثبت باصريح احدهما لا احتيا  
حصول الاطلاع المذكور للخبر وهو التسامع والتكافي باعتبار حصوله للناظر نفسه في  
التعارف وجعل المانع من الاطلاع اليومي مناد المزاج وقوى التخييل والتدبير  
لتعلق ما يراه النائم في نفسه بالتخييل وفي مظهره فذكرنا بالمتذكر في وفي حكمه  
مطابقا للصورة المقتضية في المبادئ المفارقة الى من والى المواقف المزاجية واما القياس  
فعلى ما يحكي بيانه قدسية قد علمت فيما سلف ان الخبر ثبات حقيقة في الله تعالى  
العقل نفسا على وجه كلي ثم قد شبهت لان الاجسام السكونية انما تقوى في ذاتها  
جسمية ولرادات جزئية بعيد عن رأي خفي كما ان من يفسر الملائكة في النبوة  
لحركاتها كجبرئيل من الكاينان معني في العالم الغيبي ثم ان كان ما يلي من شرح اشارات

الغيب

[illegible]

ضمت بعضا من الظاهر في بعض ما انصب على انه حال من الواجبات في غير  
 النظر في قوله ما يلي وهو في الصحيح ان الذي يعرف بالاستسار هو الحكم بوجوب  
 تلك الشئ في الذي يذكرها الشئ في من اخبر انه سركا النظر المؤدى الى ذلك الحكم  
 قوله ان لها بعد القول المفارقة وانها سركا طقة يدل من قول ما يلي وهو انما  
 جعل هذا المسئلة من الحكمة المتكافية لان الحكمة المتكافية حكمة بجملة صفة  
 ونهاياتها انما يتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المتكافية  
 عليها متعاطية بالقياس الى الاول ثم ان الشئ يلا فخرج عن تدابيرها من اشعار  
 الى ما اجتهد من ذلك بقوله ويحتمل ان ما فيها عليه الى قوله شاعرة بالقوت الى  
 الحكم اصل من راي المتساكنين وبقوله فانفسا من مكال الى ما اقتضاه رايه وفي بعض  
 الشئ او النفسان معا وهو الظاهر في العالم النفساني اما نقش واحد على  
 خفية تجزئية بحسب الاشياء الاول والنقشان معا بحسب الاشياء المتأني اشياء سرقة  
 والنقشان ان ينقش ذلك العالم بحسب الاستعداد ونه وال التاميل قد علمت  
 ذلك فلا يستلزم ان يكون بعض الغيب منتقشين فيما من علمه ولا يزيل ذلك  
 استدجاء هذا الفصل ليشتمل على تقدير المقدمة الثانية التي اشار اليها في الفصل  
 السابق وقد جعل رسم الحديث في النفس الانسانية مشروطا بشراطين وهو  
 هو حصول الاستعداد وعدى هو وال الحاييل لان قابلية النفس انما يتم هذين الشرطين  
 والنفسان لصا در عن الافعال التام انما يجب عند وجود قابل وقدقت قابلية فاذا  
 انقسام الغيب في النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن الغيب عن  
 هذين الشرطين ليس تدعى تنسب لا فاشيئة به على ذلك بعد هذا الحكم الاحمال في عدد  
 حصول القوى النفسانية متبادلة متسارعة فاذا هاجر الغضب شغل النفس  
 الشوق وبالعكس فاذا اخذت النفس الى الحسن الظاهر الى العقل اليه فانبت دون  
 حرمة الفكرة التي يفتقر فيها كثيرا الى التمتع وعرض ايضا شئ آخر وهما النفس ايضا  
 يفتقر الى حجة الحركة القوية فتنبه الى انما هي التي لا يستبداد واذا استمكن  
 النفس من ضبط الحسن الباطن بحسب تصريفها صارت الحسن الظاهر ايضا  
 منها الى النفس ما يمتد بها فلنرى في هذا الفصل السابق منقوش على مقدمات منها ما ذكرنا

فهذا الفصل وهو ان اشتغال النفس ببعض افعالها يمنعها عن الاشتغال بغير  
 تلك الا فاعمل وهو المراد من قوله قوى النفس لا سنانية متجاوزة متبادعة ومثيل  
 بالتهوية والفضيل ثم بالحس الباطن والظاهر وما كان تعلق المطلوب بالمثل الا هو  
 اكثر اعادة لتذكر احكامه وبدلاً باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الحس الباطن ثم  
 فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر حال العقل اليه اى جعل له الا يجذب القلب  
 الذى هو آلة العقل في حركته العقلية تمثيلاً للعقل نحو الظاهر متبناً منقطعاً وان  
 تلك الحركة المشتقة الاكالة وفي بعض النسخ اضل العقل اى اصل في سلوكه سيده  
 بحركته تلك ثم قال وعرض ايضا ثلثي آخر اى وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر  
 واستعمالها الفكر فيما يذكره فخره فليتها عن افعالها الخاصة بغير العقل ثم ذكر  
 اشتغال الحس من الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال  
 اذا استمكنك النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها كارت الحواس الظاهرة  
 فتعفت يقال حار الحس والرجل اذا ضعف وانكسر وفي بعض النسخ حاد  
 ان تعفرت والمباقي ظاهر الحس المشترك هو لوح النفس اذى اذا تمكنت  
 منه وصار النفس في حكم المشاهدة ومرتبة الى التفتيش الحس من الحس والقياس  
 وهو مرتبة هامة في النسب المشترك فبقى في حكم المشاهدة ونالته هم واليهم في كماله  
 فما قيل ان في ارجح القليل انكسر فبقا في نقاش النقطة الجوهريه دايمة  
 فاذا اقتضت الصورة في ارجح الحس المشترك ما رة مشاهدة سواء كان في  
 ابتداء حال مشاهدتها في الحس من الحس من الحس او بقاءها مع بقاء الحس من اى شأها  
 بهذا فذوال الحس من وقوعها فيه لا من قبيل الحس من ان امكن به هذه  
 متقدمة من الحس وهو تذكيرنا بغيره في حيز الحس المشترك وهو ان المراد به  
 فيه يكون مشاهدتها كما هو متساوية والامر تسام سبب لا محالة اما من خارج  
 واما من داخل والذي من خارج يحد ثمر حدوث السبب كحصول صورة القدر  
 التام في الظاهر عن مشاهدته في المكان الاول فبقى تارة مع بقاء السبب كبقاء  
 صورته المشقة الى مكانه الثاني عند مشاهدته في مكان الثاني وتارة مع من وال  
 السبب كبقاء صورته الكافية في مكانه الاول عند مشاهدته في مكانه

الثاني وهذه الامور الثلاثة ظاهرة الوجود فاذا مشاهدة القطر النازل خطا  
 لا يتم كمالها واما الارستام الذي يكون من سبب داخل تحتها جرم الى ما يدل على وجوه  
 كما سيأتي ولذلك لم يحجز الشئ في هذا الفصل بوجوه + قد يشاهد قوم من المرضى  
 والمجرودين ضوءا المحسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون  
 انتفاضا اذن من سبب باطن او سبب مؤثر في سبب باطن والحس المشترك  
 قد ينتقل ايضا من الصور الحسية الى معدن التخيل والتوهم كما كانت هي ايضا  
 ينتقل في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقرى بها كما يجزم  
 بين المراتب المتعاقبة يريد اقامة الدلالة على وجود الارستام الخيالي من السبب  
 الداخل وتقرى به ان الصور التي يشاهده المتبر سموت من المرضى مثلا والذين ظلمت  
 المروة السوداء على مزاجهم الاصلى من بعيد في الاصحاء ليست بمعدومة لان المعدوم  
 لا يشاهد ولا بوجوده في الخارج ولا يشاهدها غيرهم فهي مرتسمة في قوة باطنة  
 من شأنها ان يرتسم الصور المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس المشترك وارتسامها فيه  
 ليس بسبب تأدية الحواس الظاهرة لقواذات اما من سبب باطن يعني التخييل المتصرف  
 في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في سبب باطن يعني النفس التي يتأدى الصور منها  
 بواسطة التخييل القابلة لها يرها ان الحس المشترك على ما سيأتي واذا ثبت هذا  
 ثبت ان الحس المشترك ينتقل من الصور الحسية الى معدن التخيل والتوهم الى الصور  
 التي يتعلق بها افعال هاتين القوتين فان التخييل اذا اخذت في المتصرف فيها امر تسهر  
 ما يتعلق بنصر فاذ ذلك به من الصور في الحس المشترك كما كانت فهي ايضا ينتقل  
 في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك الى ينتقل ما يتعلق بالخيال والتوهم  
 من تلك الصور ولو احققها فيها عند حصول تلك الصور في الحس المشترك من الخارج وهذا  
 نسبة تعاكس الصور في المراتب المتعاقبة فهذا ما في الكتاب وقول الفاضل الشارح تجويزا  
 مشاهدا ما لا يكون موجدا في الخارج سفسطة معارض بمثل فان انك  
 مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا سفسطة والقوانين العقلية كما افية في  
 الفقه بين الصنفين **فتبين** ثمرات الصارف عن هذا الانتفاش شاعلات مستخرج  
 يشغل لوح الحس المشترك بما يبرسمه فيه عن غيره كما انه ينسب عن الخيال

ويخص به منه غصبا وعقلا باطن او هو باطن يضبط التخيل عن الاعتقال متصرفا  
فيه بما يعينه فيشغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يمكن من النقش  
فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لاستمعة وذا سكن احد الشاغلين بقى  
ثنا غلج احد فرما عجز عن الغبط فيسلط التخيل على الحس المشترك من السبب  
الباطن يحجب ان يدوم ما دام الراسع والمرقسم موجودين كولا ما نغمينعها  
عن ذلك وبما لم يكن ذلك دائما علم ان هناك ما نغنا فنية الشيع في هذا الفصل  
على المانع وذكر انه ينقسم الى ما يمنعه القابل عن القبول وهو المانع الحسي فانه  
يشغل الحس المشترك بما يبرر عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب  
الباطن فكأنه يلزق عن التخييلة بما اى يسلبه عنه سلبا في يخصصه  
غصبا والى ما يمنعه الفاعل عن الفعل وهو العقل في الانسان والوهم في السائر الحيوان  
فانما اذا اخذ في النظر في غير الصور الحسوسة اجبر التفكير والتخيل على الحركة  
فيما يطلبانه ويشغله عن التعرف والحس المشترك فهما يضبطان التفكير والتخيل ولا اعتال هو التعلل  
مع اضطرار المتصرفين فيه بعينها من الامور العقولية او الوهمي اما اذا سكن احد الشاغلين على ما  
سيأتي في عجز الشاغل الآخر عن الضبط فترجع التخيل الفاعل واورح الصور الحس المشترك مشاهدا  
واعترض الفاضل الشارح بات الصغيران امكان ان يقبل الصور الكبيرة  
من غير تشوش ان يمكن ان يقبل الحس المشترك الصنفين من الصور وان لم يكن استعمال  
ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا للاستباح العظيمة مد فوع بما تقرر مما ذكر في  
فصل مفرد وهوان الثقلة النفس الى احد الجانبين يمنعهما عن الالتفات الى الجانب  
الاخر **فصل في تشاغل النوم** تشاغل الحس الظاهر يشغل الظاهر وقد يشغل ذات النفس  
من الاصل بما يجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضة للغذاء المتصرفه فيه  
الطالبة للراحة عن الحركات الاخر انجذبا قد دللت عليه فانها ان استبدت باعمال  
نفسها تشغلت الطبيعة عن اعمالها تشغلا ما على شهوت عليه فيكون من الصور  
الطبيعية ان يكون للنفس الجذاب ما الى حظا هرة الطبيعة تشاغل على ان الزم انشبه  
بالمرض منه بالوصة فاذا كان كذلك كانت القوى التخييلة الباطنة قوية المسلمات  
ووجبت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش التخييلة مشاهدا تشاغل في المنام

احوال في حكم المشاهدة . ويريد ان يذكر الاحوال التي ليسكن فيها احد الشاغلين المذكورين  
او كلاهما وبذل بالنوم فان سكن الجسم الظاهر الذي هو احد الشاغلين فيه فلهما عن  
الاستدلال وسكن الشاغل الثاني ايضا يكون اكثر تيا وذلك لان الطبيعة في حال النوم  
مستتجة في اكثر الاحوال بالنصرف في الغذاء وضمه وتطلب الاستراحة عن سائر  
الحركات المتضمنة للاحياء فيجذب النفس اليها بسبب ان النفس لو لم  
يتمتع بها بل اخذت به في شاكلتها لثنا بعقوبة الطبيعة على ما مر فاستغلت  
عن تدبير الغذاء فاحتل امر البدن كدنيا مجبولة على تدبير البدن فهي يجذب بالطبع  
نحوها لا سيما وان النعم بالمرض اشبه منه بالصحته لانه حال يعجز الحيوان  
بسبب احتياجه الى تدبير البدن كغذاء الغذاء واصلاح امور كاعضاء النفس  
في المرض يكون مستتجة بمحاوثة الطبيعة في تدبير البدن لاعداد الغذاء واصلاح  
امور كاعضاء النفس في المرض يكون مستتجة بمحاوثة الطبيعة  
في تدبير البدن ولا يفرح بفعولها الخاص الا بعد شدة الحاجة فاذن الشاغلان  
في النوم هما كيان وتبقى المستتجة في النوم قوية السلطان والجنس المشترك غير متميز  
عن المتقبل فان كانت النفس مرشاهة ولها قواها في النوم غير رياء الشاغلين واذا  
استقرت على الاعضاء الرئيسية مرضا يجذب النفس كالا يجذب الى جهة المرض  
تتفرق اذ ذلك عن الضبط الذي لها ففصلت احدهما عن الاخرين فلم يستنكران تلوح  
الجسم من المتقوية في ارجح الجسم المشترك لقنوز احد الضابطتين . معناه ظاهر  
المرضى الجاهل اقل وجوه اكل المرض الذي يكون هذه الصفة يكون اقل الوجوه  
وهو ذلك كما يكون احد الشاغلين ساكنا في نفسه اذ كلما كانت النفس اقوى  
كلما كانت اذها اقل عن الجاهل بانها قل في كان ضابطا للجاهلين اشد وكلما كانت  
با ارجح شمس كان ذا الضابطا ليكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كانت  
اشتغالها بالمشغل اقل وجوه اكلان بفضل ضوابط الجاهل كالاخر فصلة اشد واذا  
كانت شدة القوة كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرتاحة كان يحفظها  
عن مضادات الرياضة وتصرفها في سببها اقوى . لما فرغ من اثبات امر لتسام  
الصحة مرة في الجسم المشترك من السبب لياكل وبان كيفية امر لتسامها في حالتها

المرضى

والبقية اذ ادات ينتقل الى بيان كيفية ارتسامها من السبل الموقرة والسبل السليمة  
 فقلنا لذلك مقادير مشتركة على كبر خاصية للنفس وهي تكملة كانت النفس قوية  
 لم ينسها اشتغالها بافعال بعض قواها عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت القوة والاشغال  
 من الاواسيل المتكاملة للشد والضعف كانت مراتب النفس من جسد وانشاء  
 متناهيته قوله انه كلما كانت النفس اقوى قوة كانت افعالها عن الياسيات  
 اقل وفي بعض النسخ كان افعالها عن المجاذبات اقل وهذه النفس هي القوية التي هي  
 وكان اقل في نفسي من افعالها على الرواية الاصل في ان المتخيلة انما يتصور عن  
 الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط والى ما لا يناسبها من غير توسط ما يناسبها بالياد كانت  
 لا غير وانما كان النفس عن محركات التخيلة يشغلها عن الافعال الخاصة بها فذكر  
 انشغال النفس كلما كانت قوية في غيرها كان افعالها عن المحركات قليلا  
 بحيث لا يراها من هذه المتخيلة في افعالها الخاصة بها وكان ضبطها ل كلا الفاعلين  
 اشد واما على الرواية الثانية فعند ان النفس كلما كانت اقوى كان افعالها  
 عن المجاذبات المختلفة المذكورة فيما من كالشهوة والغضب والحس من المظاهر والمأخذه  
 اقل وكان ضبطها الياسيين اشد وكلما كانت اضعف كانت بالديكس  
 وكذلك كلما كانت النفس اقوى كانت اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر اقل وكان  
 يفضل منها لذلك الفعل فضله اكثر ثم اذا كانت مراعاة كان تحفظها من  
 مضادات الرياضة او احترامها عما يبعد عنها من الحائل المطالبة بالرياضة واقبالها  
 الى ما يقر بها اليه اقوى فتبينه واذا قلت الشواغل الحسية وتبينت شواغل  
 اقل لم يبعد ان يكون للنفس فالتات يخلص من شغل التخيل الى جانب القدس  
 فانتهى فيها انتش من الغيب فسادا الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشرك  
 وهذا في حالهم وفي حال من ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يرهنه  
 للمر من قد يرهنه كثر الحركة لتخلل السرور الذي هو الله فيسرهم الى سكوت ما وفر ثم  
 فيجذب النفس الى الجانب الا على بسهولة فاذا طرأ على النفس انتش ان شجر التخيل اليه  
 وبقائه ابعثا وذلك اما لثنية من هذا الطاري وحركة التخيل بعد استراحت  
 ووهنه فان سريره الى مثل هذا التنبيه واما لا يستعمل النفس التطبيقية له طبعاً فانه



من معاوى النفس عند ذلك مثال هذه السواشم فاذا قبله التخييل حال تزعج النفس  
 الشواغل عن النفس المتعشش في لوح الحس المشترك تكون النفس فلتات اى مرض تتجدد بها  
 النفس فكلما وساد اى جرى والفت تزعج المتباعد والمغفرة الشواغل الحسية اذا  
 قلت امكن ان تتجدد النفس فرصة اتصال بالعالَم القدسي بغنة تخلص فيها عن استعمال  
 التخييل فيرتسم فيها شيء عذب الغيب على وجه كل وتنادى اثره الى التخييل فتصوّر التخييل  
 في الحس المشترك صور اخرى من مناسبة لذلك المرتسم العقلي وهذا انما يكون في اجزاء العالمين  
 احدهما النور الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض المرهق للتخييل فان التخييل يوهنه  
 اذا المرض واعماله تقل لكنه اشبه الروح المنصوب في وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة  
 الفكرية واذا وهن التخييل كمن قفز عن المنبر عنه ويتصل بعالم القدس بسهولة  
 فان وورد النفس سائح غيبى تحرك التخييل اليه بسبب احد امرين احدهما يعود الى التخييل  
 وهو انه اذا استراح خزال كلاله وكان الوارد امرا غريبيا منبها ينبه له كثرته بالطبع  
 سريع النبهة للامور الغريبة وثانيهما يعود الى النفس وهوان النفس ليستعمل التخييل  
 بالطبع في جميع حركاته وافعاله فاذا قبله التخييل وكانت الشواغل متباعدة  
 بسبب النوم والمرضا تنقش منه في لوح الحس المشترك اشعارا واذا كانت النفس  
 قوية الجوهرة تنزع الجانب التجاذبة لم يبعد ان يقع لها مثل هذه الخس لا شواغلها من  
 حال البقطة فربما نزل الاشراق الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق في  
 الخيال اشراقا واضحا وانعصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهة مرضها تنقش  
 فيه صورا سماء والنفس الناطقة مظاهرة له غير صافية مثل ما قد يفعله التوهم  
 في المرضى والمرين وهذا اولى واذا فعل هذا اصاب كراثر مشا هذا متطورا  
 او هائلا او غير ذلك وربما يمكن مثالا موقور الهيئة او كلاما محصل النظم وربما  
 كانت في اجزاء الاحوال السريعة مثال الاثر النازل الى الذكر الواقف هناك قول  
 النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا ومثال استبداء  
 الاثر والاشراق في الخيال والامر لتسام الواضح في الحس المشترك ما يحكي عن الانبياء  
 عليهم السلام من مشاهد صور الملائكة واسماع كلامهم وانما يعقل مثل هذا الفعل  
 في المرضى والمرين توهمهم الفاسد وتخييلهم المنحرف الضعيف ويعقله في

الاولياء ولا حياة نفوسهم القدسية الشريفة القوية هذا اول ما يلحق بالوحى  
من ذلك وهذا الامر يتسام يكون مختلفا في الضعف والشدة فانه ما يكون بمشاهدة  
وحى او حجاب فقط ومنه ما يكون بمشاهدة مثال من قهر الطبيعة او استماع كلام  
محصل النظم ومنه ما يكون في احبال احوال الرزنية وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وحى  
الله الكريم واستماع كلام من غير واسطة فلهذا ان القوة المتخيلة جعلت لها كمية  
تكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مناجية تربية النقل من الشئ الى شئها والى  
ضدّه وبالجملته الى ما هو منه بسبب والتخصيص اسباب جزئية لا محالة وان لم يتصل  
بمن باعيا لها ولولم يكن هذه القوة على هذه الجملة لم يكن لنا ما يستعين به  
في انتقالات الفكر مستنجا للحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه في تذكر امور  
منسية وفي مصالحة اخرى هذه القوة من غيرها كل ما ينجر الى هذا الانتقال او مضطرب  
وهذا المضطرب اما لقوة معارضة النفس ولشدة حيلولة العسرة المتعقبة فيها  
يكون قبولها شديدا لوضوح ممكن التمثل وذلك صراف من التردد والتردد  
وخاضع للخيال في موقف ما يلوح فيه بقوة كما يفعل الحسن ايضا اذا كان  
المتخيلة للهيئة الادراكية كما كانت الخيرات والفضائل بصور جميلة ومجاكباتها  
الشهوان والرافيل باضدادها ومجاكباتها للهيئة الزاكية كما كانتا غلبة الصغرة  
باللون الصغرة وغلبة السوداء بالالوان السوداء وقوله ما يستعين به في انتقالات  
الفكر مستنجا للحدود الوسطى او مستنجا للحدود الوسطى بجنات اطرافها الا انها لا  
طلب للحدود الاوسط لا تسمى استنجا انما الاستنجا هو طلب النتيجة منه وما يجري  
مجري الحدود الوسطى هو الجزء المستنشى في القياسات او ما يشبه الاوسط في الاستنشا  
والتمشيلات والمصالح الاخر التي ذكرها هي ما يقتضيه العقل والتفكير من الامور الطبيعية  
التي ينبغي ان يفعل ولا هذه القوة يعنى المتخيلة يزعمها انه يقلعها ويخرجها  
لشدة كل ما ينجر من خارج او باطن الى هذا الانتقال او يضبط او لا اى الا ان  
يضبط ولا يضبط سببان احدهما قوة النفس المعارضة لك السانج فانها  
اذا اشتدت او قفت التخييل على ما يريد ويمنعه عن ان يتجا وترا الى غيره  
يكون لا صوابا لراى حال تفكيرهم في امرهم وتاثيرها بشدة امرتها الصغرة



والحكم الى تعبير الصواحي الخالصه انما يختلف التأويل والتعبير بحسب الاشياء من الاوقات  
والعادات لا تالاتقال التخييل يفتقر الى تناسب حقيقي وانما يكتفى فيه بتناسب  
ظن او وهمي وذلك يختلف بالتقيا من كل شيء ويختلف ايضا القياس الى شخص واحد  
في وقتين او بحسب عادتین وباقي الفصل ظاهريه وقد تم المقصود من الفصلين  
الفصلين المتقدمين وتم الكلام في هذا المطالب المشارة انه قد يستعين  
بعض لطبا بغير باعكال يعرض من الحس حيرة والخيال وفقة فتستعد القوة المتلقية  
للغيب تلقيا صاحا وقد وجه الهم الى غرض بعيدة فيخصص بذلك فتقبله مثل ما  
يؤثر عن قوم من الترك انهم اذا فرغوا الى كاهنهم في تقديمه معرفة فزعم هو الى شدة  
حديث جدا فلا يزال يلح فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يتخيل اليه والمستفهم  
يظنون ما يلفظه ضبطا حتى يني عليه يد بيد او مثل ما يشغل بعض من ليستنطق في  
هذا المعنى بتأصل شيء شفاف مرعش للبصر من حرجه او يد هشا اياه بشيغفه ومثل  
ما يشغل بتأصل لطم من سواد براق او باشياء يترقرق او باشياء تمور فان جميع  
ذلك مما يشغل الحس بغروب من التخييل وما يترك الخيال تخيرا يكما متخيلا كما انه اجبار  
لا طبع وفي حينهما اهتبال فرصة الخلدسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا في طباع من هو  
لطبا عه الى الدهش وقرب وبقبول الاحاديث المختلطة احدهم كاليلد من الصديان  
وبما اعان على ذلك الاسهاب في الكلام المختلط ولا يحكم المسيس الجن وتخل ما فيه  
تخييل وتدهش واذا الشد توكل الهم بذلك الطلب لوثبت ان يعرض ذلك  
الاتصاف فتارة يكون لهات الغيب ضربا في ظن قوي وتارة يكون شبيه الخطاب  
من حق او هتان من غايب وتارة يكون مع ترأى شيء للبصر مكافح حتى تشاهد صورة  
الغيب مشاهدة به يترأى ويرى والشد للحدث العد والمسرع والمثل ليشك لي الى الغرر  
لسان من التعجب وكذلك الرجل اذا اعجب والمرعس الرعد وامر عشه اى امر عده والترج  
الاضطراب والدعش التخييل وادهشه اى حيرة وفرق اى تلاع ولطع وتور صور الى  
تورج موجا واهتبال الفرصة واعتناهما ولا سهاب اكثار الكلام والمسيس المست  
يقال للذي به مست من جنون ممسوس والنقل اظهار العجز والا عقدا على الغيرة والان  
يكافح بالامر اى يباشرها بنفسه وما الا شياء التي ذكرها مما يشغل بتأصل من ليستنطق في

فقل منه معرفة فالشيء الشفاف المرعش المبرج حجة كالقول المضلوع والزجاجة المصنعة  
 اذا دبر بها كالشعاع الشمسي الشعلة القوية المستقيمة والمدحش المبصر بشافته يكون  
 كما انوار الصدا في المستدير وانما اللطيف من سواد يراق هو لطيف ياطن الايهام بالدهن  
 والسواد المنبت بالقدرة حتى يجبر سوادا ويقا بل به الشيء المضيق كالسراج  
 فانه يتحير الناظر اليه ولا شياء التفرق كك الزجاجة المدورة المسماة ماء  
 الموضوعة بجبال الشمس والشعلة والاشياء التي توير كالماء الذي يتموج  
 مشددا في ناء وغيره بالحاح النخم او الرجز عليه والعليان الشديد وما يشبهه وبات  
 الكلام ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من  
 الفصول بما يجري مجرى الامور الطبيعية **ففيه** اعلم ان هذه الاشياء ليس ليبيده  
 القول بها ولا شكاها انما هي ظنون امكانية خيرة اليها من اصور عقلية فقط وان كانت  
 ذلك اقرا معتد الوكان ولكننا من التجارب لما ثبت طلب اسبابها ومن السعادات  
 المستفيدة لحيي الاستبعاد ان يعرض لهم هذه الاحوال في القسم او يشاهدوها سرا  
 متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في اثبات امر محتمل له كونه وصحة وود اعيان  
 الطلب سببه فاذا انضم جسمت الفائدة واطمأنت النفس الى وجود تلك الاسباب  
 ونفسه اليهم فلم يعارض العقل فيما يراه من احوال وذلك من اجسام الفوائد واعظم  
 الهديات ثم انزلوا اقتضت تجليات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكمي من حيد قناه  
 لطال الكلام ومن لم يجدق الجملة هان عليه ايضا انه لا يجدق التفضيل اقول  
 يقال رباب القوم ربنا اي رقبتهم وذلك اذا كنت لهم طليعه فوق شرف وهذه استعارة  
 لطيفة للمطلع على الغيب بالقياس الى سائر القوى وباقي الفصل ظاهر وهذا اخر كلامه  
 فكيفية الاخبار عن الغيب **ففيه** ولعلك قد تبلغك عن العارفين اخبار تكاد  
 ان تأت بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى  
 للناس فسقوا واستشف لهم فشفوا ودعاء عليهم فحسب بهم او نزلوا واهل كوا  
 بوجه آخر ودعا لهم فضر عنهم الوباء والموتات والسبل والطوفان او خمسهم لبعضهم  
 سبع او لم ينفع عنه طائر ومثل ذلك مما لا يأخذ في طريق المبتدع الصريح فتوقف ولا تعجل  
 فانك لا تعلم هذه الاشياء اسبابا في اسرار الطبيعة وما يتأتى الى ان اتقص بعضها

عليك ، لما فرغ من بيان الآيات الثلاثة المشهورة التي ينسب إلى العاقلين وغيرهم  
من الأولياء اراد ان يبينه على سبيل سائر الافعال الموسومة بخوارق العادة وذكرها  
في هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذي يتلوها وانما قال كذلك يتألفه بقلب العادة ولم  
يقول بقلب العادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف على علو الموضوعية اياها  
بخارقة للعادة انما هي خارقة بالاعتبار الى من لا يعرف تلك العال والموتان على وزن طوفان  
صوت يقع في البهايم اما الموتان على وزن الحيوان هو ما يقابل للحيوان من المعدنيات  
وهو غير مناسب لهذا الموضوع **تذكره وتنبه** ليس قد بان لك ان النفس  
الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة الطبا على ضربا من علايق آخر وعلمت  
ان يمكن هيئة العقل منها وما يتبعه قد يتأدى الى بدنها مع ما ثبتنا له بالحبس  
حتى ان وهم الماشي على حذو مغروض فوق فضاء يفعل في الزلافة ما لا يفعله وهم  
مثله والجلد على قرار ويتبع اوهاك الناس بغير مزاج مشدح او وفقه وابتلوا  
امراضا فارق منها فلا يستبعد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى  
تأثيرها بدنها ويكون لقوتها كائنات نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية مزاجية يكون  
فلا اثر مبدأ الجميع ما عدا دته او مباديها هذه الكيفيات لاسيما في جرم  
صاروا في المناسبة تحضيه مع بدنه لا يتماهى وقد علمت انه ليس كل مصطنع بجسم ولا  
كل مجرد بكرة فلا يستلزم ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى يفعل في اجرام  
آخر فيفعل عنه انفعال بدنه ولا يستلزم ان يتعدى عن قواها الخاصة الى قوى النفس  
اخرى تفعل فيها لاسيما اذا كانت قد شذخت مكنها بغير قواها البدنية التي لها  
فيقهر شهوة او غضبا او خوفا من غيرها ، التذكرة في هذا الفصل بشيئين احدهما  
انه النفس الناطقة ليست بمنطبعة في البدن انما هي قايمة بذاتها لا تتعلق بها بالذات  
غير تعلق التذبير والتصريف والاخر ان هيئة الاعتقاد المتمكنة في النفس  
وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفرح قد يتأدى الى بدنها  
مع مبادئة النفس بالجهر للبدن والهيئات الخاصة فيه تلك الهيئات النفسانية  
وما يتبعها كذلك امرات احد هما ان تهم الماشي على حذو من لقيه اذا كانا في الخلق  
فوق فضاء ولا يترفع على فضاء قرار من الارض والثاني ان توهم الانسان في

مواجهه اما على التدرج او بجملة ونفسه وينقبض ويحركونه ويصغر  
وقد يبلغ هذا التغيير جدا ياخذ البدن بسببه في من من صا  
وياخذ البدن لمريض بسببه في افراق اي براه انتعا شديقا افترت  
المريض من هذا فراقا اي قبل واما التنبيه فمفردان تعلم من هذا انه ليس بهيذان  
يكون لبعض النفوس اجتهاد في شراها عن بدنه الى سائر اجسامه و يكون  
تلك النفس لفرط قوتها كاهها بنفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما يثيثر  
في سببها بكيفية مناجية مباشرة الذات لها كذلك يثيثر ايضا في اجسام العالم  
بمقادير كثيرة في الفصل المتقدم اعني يحدث عنها في تلك الاجسام كيفية  
هي صادرة تلك الافعال خبيثا في جسم صاير اولى به لمناسبة تخصصه مع بدنه  
كمالات اثاره واشفاق عليه فان توهم هوهم ان عدد مثل هذه الافعال لا يحصى  
عن النفس الناطقة لظنه بان العلية لا يقتضي شيئا لا يكون موجودا فيه ولو كان  
بالاثر فينبغي ان يتذكر انه ليس كل مستحق محار فان التمتع مستحق وليس محار وليس  
كل صمد ببارد فان صفة الماء مبردة وليست بباردة انما البارد مادة القابلة لتأثيرها  
فاذا لم يستنكر وجود نفس يكون لها هذه القوة حتى يفعل في اجرام غير بدنها  
فعلا في بدنها ولتعلق بالبدن غير بدنها فثمة ثمة في قوتها وتأثيرها في قوتها بدنها  
خبرها انما اذا التفتت ملكتها بقوتها البدنية اي حددت يق شديدا السكتين  
اي حددتها والمراد انما اذا حصلت لها ملكة في بقدرها على قوتها بدنها كالشهوة  
والغضب وغيرهما بسهوة فهي تقدر بحسب تلك الملكة على قوة مثل هذا القول  
بدن غيرهما قال الفاعل الشارح هذا الاستدلال لا يفيد القصد لان الحكم يكون  
بروهم من شرا في البدن لا يوجب الحكم بان يكون لا نفس التي هي اشرف تاثير اعظم من  
اثر الارواح وايضا التحليلات التي لا حلقا يخلو حال المناجر كالغضب والفرح جسمانية  
لا استدلال يكون القوى الجسمانية من جهة التغييرات ما على تميزه يكون لبدن  
بأداة ينفذ في قوة الافعال الخيرية اولى من الاستدلال بذلك على قدر ان يكون نفس  
هذه القوة فاذ لا تعلق هذا الاستدلال بالنفس ولا يكونها مجردة فان كان المقصود  
المراد الاستبعاد كان الحاصل انه لا بد لل عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على الشارح

وهذا القدر من معنى هذا المقطوع وقوله هذا مبني على ظنه بالشئ انه يقول  
 النفس يدرك الحقائق اصلاً وقد مر الكلام فيه ولكن لما كان عند الشئ ان قوله هو  
 والتحليل بل العصب والفرج ادراكات وهيئات تحدث في النفس بواسطة الآلات  
 البدنية كان هذا الاعتراض ساقطاً وايضاً هذا الفاضل قد نسي في هذا الموضع  
 قول الشئ ان هذه الامور ليست ظنونا مكانية ادت اليها امور عقلية انما هي تجارب  
 لما ثبت وطلب سببها والا لا يجوز الاكتفاء بالجهل في بيان الدعوى المذكورة  
 انشأ مرة هذه القوة ربما كانت النفس بحسب المزاج الاصل ما يفيد من هيمنة  
 نفسانية تصير للنفس الشخصية لشخصها بشخصها وقد يحصل المزاج بغض من كسب  
 يحصل النفس كالحركة لشدة الذكاء كما يحصل له ولياء الا برار لما ثبت وجود قوة  
 لبعض النفوس الانسانية اعني القوة التي هي مبدأ الافعال الغريزية المدركة وحيل استنادها  
 الرعية يختص بذلك البعض من النفوس فذكر الشئ ان ذلك العلة يجوز ان يكون عين  
 ما يتشخص به ذلك البعض من النوع ويجوز ان يكون امر غير اما حاصل بالكسب  
 او كما بالكسب فاق الاقسام هذه لا غير وتقرير كلامه ان يقال هذه القوة من باب النفس  
 بحسب المزاج او صلي منسوبة الى الهيات النفسانية المستفادة عن ذلك المزاج  
 التي هي عينها التشخص الذي يحصل النفس معه نفساً تشخصه وربما يحصل بالكسب كما  
 لا دلالة والفاضل الشك حرج ذكر ان الشئ انما احتاج الى اثبات علة لهذه النفسانية  
 تكون النفوس البشرية عند منسأة وفيه في النوع مع انه لم يذكر في شئ من كتبه على  
 ذلك شبهة فضلاً عن حجة والجواب ان وقوع النفس من النفس البشرية تحت هذا  
 النوع واحد كاف في الدلالة على تنسأ وبها وذلك مع وضوحها ذكر الشئ في باب النفس  
 غير معدودة من كتبه انشأ مرة والذي يقع له هذه في جملة النفس ثم يكون خيال  
 من شئ ان كمال نفسه فمعرفة من الانبياء او كرامة من الاولياء وفيها ذكر كماله  
 في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته من غير المبلغ الاقصى والذي يقع له هذا ان  
 يكون شئ ولا يستعمل في الشئ هو الساهر الجليل وقد يكسر فليس نفسه من شأنه ان في  
 هذا المعنى فلا يليق شئ والا نركب فيه العقل والخيال والشيء والغاية والا من  
 والمعنى ظاهر وهو ان على ان الجملة والكسب لا يجتمعان كما في جاسا الحجر فلذلك كان



ذلك الحانها بعد من الوسط من الوسط من الجانب الذي يقابلها اشتراك الاصا<sup>ة</sup> بالعين  
 يكاد ان يكون من هذا القليل والمبدأ فيه حالة نفسانية محجبة يؤثر هكذا في المتحجب هذه  
 فجأة وإنما ليست بعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام صلا قبا او من سلا خيرا  
 او منفذ كيفية في واسطة ومن تأمل ما اصلنا استسقط هذا الشرط من درجة  
 الاعتبار، النهك النقصان من المرض وما يشبهه يق<sup>ن</sup> هناك فلان اى ونف ونظي  
 وهكذا اى اضنتته ومن يفرض اى يوجب وأما قال الاصا<sup>ة</sup> بالعين يحكا<sup>د</sup> ان  
 يكون من هذا القليل ولم يحزم يكون من هذا القليل لا<sup>ا</sup> لم يحزم بوجوده بل<sup>ه</sup>  
 وامثالها من الامور الكيفية والتأثير في الاجسام بالملذات كتنسجين النار القدر  
 مثلا وسنه جذب المقنا طيس الحديد وبارسال البرزخ كثير الى الارض والماء كما يعمل حيا  
 من الهراء او بانفاذ الكيفية في واسطة كتنسجين النار الماء الذي في القدر من<sup>سطح</sup> كانه في الشمس  
 الارض على مقتضى الرأس العا<sup>س</sup> قلبية ان<sup>ا</sup> الامور الغربية تنبعث في عالم الطبيعة  
 من مبادى ثلثة احدى هذه الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خاض الاجسام  
 العنصرية مثل جذب المقنا طيس الحديد بقررة يجصره وثالثها قوى سماوية  
 بينها وبين امرجة اجسام ارضية محفوفة بهيئات وضعية او بدنية او قوى نفو<sup>ة</sup>  
 ارضية مخصوصة باحوال فعلية او انفعالية مناسبة يستتبع حدوث آثار غريبة  
 والسحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والنيرجات من قبيل القسم الثاني  
 والطلسمات من قبل القسم الثالث، لما فرغ عن ذكر السبب بجميع الافعال الغربية  
 المنسوبة الى الاشياء لا نسأ<sup>ة</sup> نية حائل ان يتبين السبب لسائر الحوادث الغريبة  
 للحادث في هذا العالم فجعلنا بحسب اسما<sup>ها</sup> محصورة في ثلثة اختسام قسم  
 يكون مبداء النفوس على مائة وقسم يكون مبداء الاجسام السقفلية وقسم<sup>كون</sup>  
 سبب الاجرام السماوية وهي وحدها لا يكون سببا لحدوث ارضي عالم ينصهم  
 اليها قابل مستعد ارضي وباقي الكتاب ظاهر الفاضل الشارح جعل المنسوب  
 الى الاجسام العنصرية باسمها نيرجات وعدد جذب المقنا طيس الحديد من جملة  
 وذلك مخالف للعرف والكلام الشيعي لانه نسب النيرجات وحذف المقنا طيس معا<sup>ا</sup>  
 ذلك القسم ولم يذكر ان ذلك القسم نيرجات وكذلك في الطلسمات **نصيحة**

انك ان يكون كيكسل وتترأ عن العامة هو ان تبتري منك كل شيء فذلك جيد  
 وعجز وليس الحق في تكذيبك ما لم يستلزم لك بعد حلية دون الخرق فتصديقك  
 بما لم يقم بين يديك بينه بل عليك الاعتصام بحبل الوقوف وان ازعمجك استنكار  
 ما تسرعا سمعك ما لم يدبر من استحالته لك فالصواب لك ان يصرح امثال ذلك  
 الواقعة الامكان ما لم يرد عنها فاكير البرهان واعلم ان في الطبيعة عجائب وفي القوى  
 العالمية الفعالة والقوى الساقطة المنفصلة اجماعات على غرايب ابترى له اى اعترض  
 له واقبل قبله والطيش المرقق والخفة والخرق ما يقابل المرقق وشرحت لما ساء  
 اى انقشتموا واهملتم ان ترادى طرفى العرق من هذه الضيعة التى عن مذهب  
 المتفلسفة الذين يرون الكارملا يحيطون به علما وحكمة وفلسفة والتنبية  
 على انكار احد طرفى الممكن من غير حجة ليس الى الحق اقرب من الاقرار بطرف الاخر من  
 غير تشبه بل الواجب في مثل هذا المقام المتوقف ثمرته الفصل بان وجود الهجاب  
 في عالم الطبيعة ليس بجيب وحده والغرائب عن القاعدات العلوية والقاعدات  
 السفلية ليس بغريب خاتمة ووصية انها الاخر ان محضت لك في هذه الاشياء  
 زبدة الحق والقيمتك فى الحكم فى الطائيف الكلم فضة عن المتبدلين والجا هليلين  
 ومن لم يترك الفطنة والوقادة والدراسة الحادة وكان صفاته مع العامة انفاقه او كات  
 من محد هؤلاء المتفلسفة ومن مجرم فان وخذ من شئت ببقاء سريرة واستقامة سريرة  
 ويتوقفه عايتسرع اليه الواسواس ونظر الحق بعين الرضا وصدق فانه ما ذللت  
 تدبر يحاج مفرقا يستقرس مما يسلفه بما يستقبله وعاهده بالله وبما كان لا يخرج عما  
 فيما يؤتية مجرا متايبك فان ادعت هذا العلم واوضعت فالدن بيني وبينك وكفى بالله  
 وكبلا اقول يقال محضت اللين لاخذ زبدة والزبد زبد اللين والزبد زبدة اخفى  
 منه والحق والقيمة الشئ الذى يؤثر به الضيف وابتدال الثوب امتوانه ترك  
 صبا نته والوقادة المشتبهة بسرعة والدراسة العادة والخبرة على الحرب وكل اصغر  
 وصفاته وايضا عن الناس الكثير المختلطون والحد فى الدين اى جا وترعنه وعدل  
 والجميع جمع هجبه وهى ذباب صغير يسقط على وجه الغنم والحجر واعينهما ويقت  
 للرعاة من الناس الحق هجبه وثق شق بالكسر فيهما وتيسر اى يتبادر والنسب

حديث النفس والاسم منه الواسع وهو وجه الكذا اي ادناه منه على التسلسل والاسم  
والاستغناء من طلب النظر سنة واسلفت اعطيت فيما تقدم وتأسى به التي تسمى  
واذا علم الخبر في اعتباره واعلم ان العقل اذا اعتبر واعتقد اليهم الى معارف الحقيقة  
والمعارف اليقينية كانوا اما معتقدين لما واقفا معتقدين لا اعتدادها واما خالين  
عن ما غير معتقدين الى احدهما وكل واحد من المعتقدين لها ولا اعتدادها اما ان يكون  
جائز من او معتقدين هذه خمسة فرق والمعتقدين للمحققين الجائزين يغتنم فوات  
الواصلين وطالبين والطالبين الى طالبين يعرفون قدرها والنواويل مستغنى  
عن التعلم بقي ههنا سمت فرق والتشريح امر في هذا الفصل بصياغة ما عن خمس  
فرق منه اولهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المتبدلون والثاني المعتقدين  
لا اعتدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يترفعوا لفظة  
الوقادة والبرية العادة والرابع المقلدون لا اعتدادها وهم الذين يفتخرونهم مع الغاية  
والخامس المقلدان لها وهم ملحدون لا التفاسفة وهم كما الفرقة الباقية وهم  
الطالبون الذين يعرفون قدرها فكل امر امتانهم باربعة اوصاف اثان مراجعات اليهم في  
انفسهم لحدوها الى عقولهم النظرية وهو الوقوف بيقار سيرتهم والثاني عقولهم العملية  
وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثان مراجعات اليهم بالقياس الى صفاكهم  
الى صفاكهم احدهما بالقياس الى الطرف المناقص للحق وهو تهمزهم عن ضلال الاقدام  
وثق قفهم عما يتسرع اليه الواسواس وتأييدها بالقياس الى طرف الحق وهو نظرم الحق  
بجانب الرضى والصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط للناظر عقلا وحسب  
ما ذكره وخبره وصيته وهو اخر فضول الكتاب وهذا اما يتسرع من حل مشكلات كتاب  
الاشعار والتنبهات مع قلة الصناعات وقصور الباع في هذه الصناعة ونقد الحال  
وتراكم الاستغفال وانا اتوقع ممن يقع عليه كتابي هذا ان يعلم ما يعيش عليه من الخلل  
والفساد بعد ان ينظر فيه بعين الرضا ويختب طريق العباد والله والى السيد والارشاد  
وهذه المبدأ في اليه المعاد وهو معين صالح العباد حسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم  
النصير والمجد لله رب العالمين فانه تشريد هذا الكتاب في يوم الخميس من رابع شهر شوال سنة  
على يد اقل خلق الله محمد باقر الشرف الصفي





۱۲۱۳ شین  
۳۵

DUE DATE

ع ۱۸۰

30.07.93

۱۲۱۳ شین  
۳۵

۹۳۷۸

ع ۱۸۰

شرح الاستشارات

Date	No.	Date	No.

۹۳۷۸